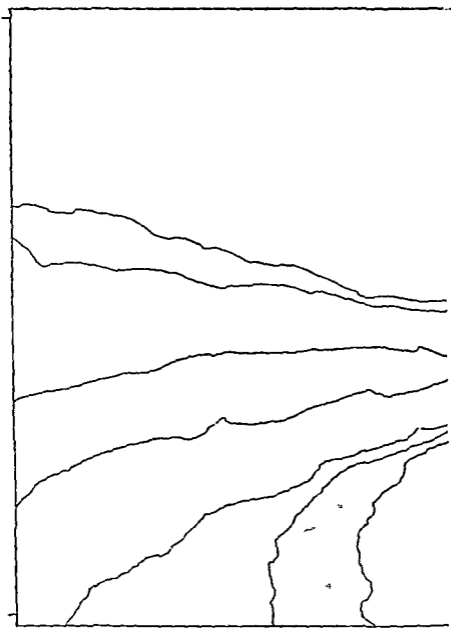


ज्ञान का स्वरूप

नीलिमा सिन्हा

अपनी स्नेहमयी माता
श्रीमती सुखदा पाण्डेय
एव मातृतुल्य बचीया
श्रीमती नारायणी पाण्डेय
को सादर समर्पित

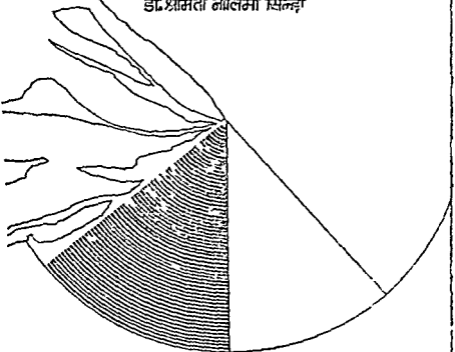
—नीलिमा



ज्ञान का स्वरूप

भारतीय एवं पश्चात्य दार्शनिक मतों के परिप्रेक्ष्य में

डॉ. श्रीमती नीलिमा सिन्हा



शारदा प्रकाशन, नई दिल्ली-110002

संस्करण
प्रथम, 1989

ज्ञान का स्वरूप ॥ शोषात्मक आलोचना ॥
कापी राइट नीलिमा सिन्हा

प्रकाशक

धारवा प्रकाशन

16/एफ—3 अतारी रोड

दरिया गज, नई दिल्ली—110002

मुद्रक

हरिवृष्ण प्रिंटर्स,

नवीन शाहदरा, दिल्ली—110032

मूल्य

तन्त्रे रुपये मात्र

GYAN KA SWAROOP by Dr Neelima Sinha
(a Study of Knowledge with special reference
to Indian and western philosophy)

विषय-सूची

भूमिका

प्रथम अध्याय भारतीय दशन मे ज्ञान की धारणा

9 30

(अ) भारतीय ज्ञानमीमासा मे प्रयुक्त विभिन्न सप्रत्यय—विद्या, प्रज्ञा, ज्ञान, प्रमा ।

(आ) विभिन्न भारतीय दशनो मे प्रमा का स्वरूप—सात्य दशन, याय दशन—परम्परागत याय, नव्य याय, पूव मीमासा—भाट्ट मीमासा, प्रामाकर मीमासा, वेदान्त दशन, बौद्ध दशन, जैन दशन ।

(इ) प्रमा की उपाधियो मे प्रयुक्त सप्रत्यय ।

1 यथाथत्व, 2 अनधिगतत्व, 3 असदिग्धत्व
4 कारणबाध दोष रहितत्व, 5 अबाधितत्व ।

द्वितीय अध्याय पाश्चात्य दशन मे ज्ञान की धारणा

31-50

(अ) 'जानना' शब्द के विविध प्रयोग

(आ) जानने की सभी स्थितियो मे सामान्य

(इ) जानने की उपाधियो—रमेल का मत, एयर का मत, वूजले का मत, चिजम का मत ।

(ई) जानने की उपाधियो का सामान्य स्पष्टीकरण—प्रथम उपाधि—'प' म विश्वास, द्वितीय उपाधि—'प' की सत्यता—(क) सत्यता का सवाद सिद्धान्त, (ख) सत्यता का समकनता सिद्धान्त (ग) सत्यता का उपयोगितावादी सिद्धान्त (घ) सत्यता यह है जो वस्तुस्थिति

का निर्देश करे, तृतीय उपाधि—'प' की सत्यता में विश्वास के प्रमाण।

(उ) पाश्चात्य दशन में ज्ञान की धारणा में प्रयुक्त प्रमुख सप्रत्यय ।

तृतीय अध्याय भारतीय और पाश्चात्य दशनों में सत्यता की धारणा 51-73

(अ) भारतीय दशन में सत्यता की धारणा—

1 स्वतः प्रामाण्यवाद और परतः प्रामाण्यवाद, 2 साध्य मत, 3 पूर्व मीमांसा मत, 4 वेदात्त मत 5 बौद्ध मत 6 याम मत ।

(आ) पाश्चात्य दशन में सत्यता की धारणा—

1 रसेल का मत 2 एयर का मत, 3 वुजले का मत 4 चिजम का मत ।

(इ) भारतीय दशन और पाश्चात्य दशन के सत्यता की धारणा का तुलनात्मक अध्ययन—

1 स्वतः प्रामाण्यवाद और पाश्चात्यदशन
2 परतः प्रामाण्यवाद और पाश्चात्यदशन
3 सवाद सिद्धांत 4 ससक्तता सिद्धांत
5 उपयोगितावादी सिद्धांत ।

चतुर्थ अध्याय विश्वास और निश्चयता

74 95

(अ) सशय—1 स्वरूप, 2 तार्किक सदेहवाद और मनोवैज्ञानिक सशय 3 सशय के प्रकार 4 ज्ञान और सदेह 5 सशय का अभाव—प्रमा की अनिवाय उपाधि के रूप में 6 पाश्चात्य सदेहवाद और भारतीय दर्शन में सशय का स्थान ।

(आ) विश्वास—1 रसेल का मत, 2 एयर का मत, 3 वुजले का मत 4 विश्वास के विभिन्न प्रयोग 5 विश्वास की सभी स्थितियों में सामान्य 6 विश्वास और जानने की सत्यता तथा वैधता में अंतर, 7 विश्वास और जानना ।

(इ) विश्वास बनाम निश्चयता

6 अनुपलब्धि ।

- (आ) पाश्चात्य दशन मे प्रमाण—1 रसेल का मत
2 एयर का मत 3 वूजले का मत 4 चिज्म
का मत 5 प्रमाणो की परिमाणात्मक
समस्या 6 प्रमाणो की गुणात्मक समस्या
7 सबल और निबल अर्थो मे जानना
8 तथ्यात्मक प्रतिज्ञप्तियो को सबल अथ मे
जानना ।

(इ) प्रमाण और प्रामाणिकता ।

षष्ठ अध्याय ज्ञानमीमासीय सप्रत्यय और ज्ञान का स्वरूप 138-152

(अ) ज्ञानमीमासीय सप्रत्यय—(क) आनुभविक
प्रतिज्ञप्तिया (ख) अनधिगत ज्ञान ।

(आ) ज्ञान का स्वरूप—(क) ज्ञान की उपाधियो
की पर्याप्तता की परीक्षा (ख) तथ्यात्मक
ज्ञान की उपाधि (ग) क्या ज्ञान अपरिभाष्य
है ?

परिशिष्ट—एक	अनूदित पद-सूची (हिन्दी-अंग्रेजी)	153-156
परिशिष्ट—दो	हिन्दी संस्कृत ग्रथ सूची	157-160
परिशिष्ट—तीन	अंग्रेजी ग्रथ सूची	161-164

का निर्देश करें, तृतीय उपाधि—'प' की सत्यता में विश्वास के प्रमाण।

(उ) पाश्चात्य दशन में ज्ञान की धारणा में प्रयुक्त प्रमुख सप्रत्यय।

तृतीय अध्याय भारतीय और पाश्चात्य दशनों में सत्यता की धारणा 51-73

(अ) भारतीय दशन में सत्यता की धारणा—

1 स्वतः प्रामाण्यवाद और परतः प्रामाण्यवाद 2 सांख्य मत, 3 पूवः मीमांसा मत, 4 वेदान्त मत 5 बौद्ध मत 6 ज्ञानिय मत।

(आ) पाश्चात्य दशन में सत्यता की धारणा—

1 रसेल का मत 2 एयर का मत, 3 वुजले का मत 4 बिजम का मत।

(इ) भारतीय दशन और पाश्चात्य दशन के सत्यता की धारणा का तुलनात्मक अध्ययन—

1 स्वतः प्रामाण्यवाद और पाश्चात्यदशन 2 परतः प्रामाण्यवाद और पाश्चात्यदशन 3 सवाद सिद्धांत 4 ससक्तता सिद्धांत 5 उपयोगितावादी सिद्धांत।

चतुर्थ अध्याय विश्वास और निश्चयता 74-95

(अ) सशय—1 स्वरूप, 2 तार्किक सदेहवाद और मनोवैज्ञानिक सशय 3 सशय के प्रकार 4 ज्ञान और सदेह 5 सशय का अभाव—प्रमा की अनिवाय उपाधि के रूप में 6 पाश्चात्य सदेहवाद और भारतीय दशन में सशय का स्थान।

(आ) विश्वास—1 रसेल का मत, 2 एयर का मत, 3 वुजले का मत 4 विश्वास के विभिन्न प्रयोग 5 विश्वास की सभी स्थितियों में सामान्य 6 विश्वास और जानने की सत्यता तथा वैधता में अंतर, 7 विश्वास और जानना।

(इ) विश्वास बनाम निश्चयता

भूमिका

दशन के इतिहास के आरम्भ से ही ज्ञानमीमासीय प्रश्न मानव चिंतन से जुड़े हैं। इसे किसी भी प्रकार अहेतुकी नहीं कहा जा सकता। क्योंकि यदि दशन का उद्देश्य तत्वमीमासीय चिंतन ही स्वीकार किया जाय, फिर भी ज्ञान सबधी प्रश्नों की अपेक्षा उपेक्षित नहीं की जा सकती। किसी भी दार्शनिक चिंतन को स्वीकार्य होने के लिए उसकी तत्वमीमासीय और ज्ञानमीमासीय स्थापनाओं में संगति होना आवश्यक है। पश्चात्य दशन में तकनिष्ठ अनुभववादियों ने तत्वमीमासा का खंडन कर स्वतंत्र ज्ञानमीमासा की स्वीकृति दी है। इस प्रकार दशन के क्षेत्र में ज्ञानमीमासीय चिंतन की बाध्यता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता।

भारतीय दशन में ज्ञानमीमासा और तत्वमीमासा के बीच सामान्यतः कोई ऐसी स्पष्ट विभाजक रेखा देना संभव नहीं है जिससे दोनों एक दूसरे से असम्बद्ध होकर रह सकें। वस्तुतः भारतीय दशन के सभी सम्प्रदायों ने अपनी अपनी तत्वमीमासीय दृष्टि का प्रतिष्ठित करने के लिए तदवत संगत ज्ञानमीमासा देने का प्रयास किया है। अतएव इन दर्शनों में ज्ञानमीमासा तत्वमीमासा का साधनमात्र है। इसका अर्थ यह कदापि नहीं है कि भारतीय दार्शनिकों ने ज्ञानमीमासा को महत्त्व नहीं दिया है। प्रस्तुत पुस्तक में विवेचित पञ्च दशन के अतिरिक्त चार्वाक, बौद्ध और जैन दशन के ज्ञानमीमासीय प्रश्नों की व्याख्या से यह स्पष्ट होता है कि इन सभी दशनों में ज्ञानमीमासा पर अत्यन्त सूक्ष्मता और गम्भीरता से विचार किया गया है। इसके अतिरिक्त यद्यपि भारतीय दशन की परिधि में आने वाले वेद, उपनिषद् तथा समसामयिक विचारकों ने भी ज्ञानमीमासा पर स्फुट रूप से विचार किया है किंतु उनका उल्लेख प्रस्तुत पुस्तक में नहीं हुआ है। इनको समाविष्ट नहीं करने के मुख्यतः दो कारण हैं—प्रथम तो इनके ज्ञानमीमासीय चिंतन में क्रमबद्धता का अभाव है और द्वितीय विषय के विस्तार को सीमित करना व्यावहारिक दृष्टिकोण से आवश्यक है।

इसी प्रकार पश्चात्य दशन में आरम्भ से ही ज्ञानमीमासा को पूर्ण प्रतिष्ठा प्राप्त है।

प्लेटो ने थियेटेटस और मेनो में अत्यंत स्पष्टता और विस्तार से ज्ञान का स्वरूप, ज्ञान की सीमा और उत्स निर्धारण का प्रयास किया। उसके दशान में तत्त्वमीमासा और ज्ञान-मीमासा को समान गरिमा प्राप्त है। पाश्चात्य दशान के मध्ययुगीन विचारकों का चिंतन मुख्यतः धर्म, ईश्वर और चर्च केन्द्रित रहा। अतः इस युग के दशान में ज्ञानमीमासीय विवेचनों का प्रायः अभाव है। किंतु आधुनिक पाश्चात्य दशान के अनुभववादी और बुद्धिवादी विचारकों ने ज्ञानप्राप्ति के साधन को ही अपने अध्ययन का केन्द्र मानकर अत्याय दार्शनिक प्रश्नों की व्याख्या की है। वाट के समीक्षावाद में ज्ञान का स्वरूप और ज्ञान की सीमा के विषय में विस्तारपूर्वक विचार किया गया है। हेगेल, ब्रडले, वगसा, मूर, रसेल आदि समस्त दार्शनिकों ने ज्ञान-संबंधी प्रश्नों की उपादेयता स्वीकार की है। तकनिष्ठ अनुभववादियों ने तो ज्ञानमीमासा को स्वतः साध्य ही बना दिया है। पाश्चात्य दशान में ज्ञानमीमासकों की इस गौरवशाली परम्परा के समस्त विचारकों का मत इस पुस्तक में प्रस्तुत करना संभव नहीं है। अतएव भारतीय ज्ञानमीमासा से तुलनात्मक अध्ययन के लिए हमने बट्टेड, रसल, ए० जे० एयर, ए० डी० ब्रूजले और आर० एम० चिज्म के मत को लिया है। यद्यपि इनके मत पाश्चात्य दशान के सम्पूर्ण ज्ञानमीमासीय चिंतन का प्रतिनिधित्व नहीं करते किंतु समसामयिक पाश्चात्य दशान के ये शिरोमणि ज्ञानमीमासकों की कोटि में रखे जा सकते हैं। वस्तुतः हमारे लिये विवेचन एवं विश्लेषण के विस्तार को सीमित करने के लिये यह एक वाध्यता है। इस प्रकार इस ग्रंथ के सदम में समसामयिक पाश्चात्य दशान एक सीमित अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।

भारतीय और पाश्चात्य ज्ञानमीमासा को एक धरातल पर लाने की समस्या अत्यन्त महत्वपूर्ण है। इसके आधार पर चिंतन के आयामों को बहुगुणित किया जा सकता है। इसे ध्यान में रखकर दोनों दशानों के समानाधिक प्रतीत होनेवाले प्रत्ययों का विश्लेषण कर उनकी समानता और उनके अंतर को स्पष्ट करने का प्रयास यहाँ किया गया है। वस्तुतः विश्लेषणात्मक विधि के आधार पर दोनों दशानों के अनुसार ज्ञान के स्वरूप का अध्ययन ही इस वैज्ञानिक विश्लेषण का अभीष्ट है। अतः इस पुस्तक का उद्देश्य दोनों दशानों में से किसी एक को श्रेष्ठ या मौलिक प्रमाणित करना नहीं है। वास्तव में किसी भी दार्शनिक चिंतन का एक सदम होता है। उस सदम में ही उसे श्रेष्ठ या हीन प्रमाणित किया जा सकता है। भारतीय और पाश्चात्य दार्शनिकों ने पृथक पृथक सदमों में ज्ञान-मीमासीय प्रश्नों को उठाया है अतएव इनके ज्ञानमीमासीय सम्प्रत्ययों के अर्थ निर्धारण में इस तथ्य को ध्यान में रखा गया है।

पुस्तक, वैज्ञानिकता की दृष्टि से छह अध्यायों में विभक्त है। प्रथम अध्याय में भारतीय दार्शनिकों के अनुसार ज्ञान की धारणा स्पष्ट करने के क्रम में प्रमुख दशान-सम्प्रदायों के मतों की व्याख्या की गई है। द्वितीय अध्याय में पाश्चात्य दार्शनिकों (रसेल, एयर,

वृजले और चिज्म) द्वारा बतलायी गई ज्ञान की उपाधियों की व्याख्या की गई है। इत-
 दोनो अध्यायों में उपलब्ध तीन प्रमुख सम्प्रत्ययो — सत्यता, विश्वास और प्रमाण का
 विश्लेषण क्रमशः तृतीय, चतुर्थ और पंचम अध्याय में किया गया है। षष्ठ अध्याय में
 पिछले अध्यायों के अध्ययन के आधार पर दोनों दशनों के अनुसार ज्ञान के स्वरूप को
 स्पष्ट करने का प्रयास किया है।

सम्पूर्ण विवेचन में प्रयुक्त अंग्रेजी पदों के पर्याय के लिए शिक्षा मंत्रालय, भारत सरकार
 द्वारा प्रकाशित मानविकी शब्दावली II और मानविकी शब्दावली IV का प्रयोग किया
 गया है। किंतु इनसे उचित निर्देश के अभाव में सामान्य रूप से दशन में स्वीकृत शब्द
 व्यवहृत हुए हैं। इनके अतिरिक्त कुछ पर्यायवाची शब्दों की आवश्यकता भी हुई है जिन्हें
 हमें गढ़ना पड़ा है। सुविधा के लिए पुस्तक में, अतः, तकनीकी पदों की हिन्दी-अंग्रेजी
 शब्दावली को जोड़ दिया गया है। विषय विवेचन एवं विश्लेषण में जिन पुस्तकों और
 निबन्धा का प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष रूप से उपयोग किया गया है, उनकी सूची भी अन्त के
 पृष्ठों पर उपलब्ध है।

—नीलिमा त्रिहा

कृतज्ञता-आभार

प्रस्तुत पुस्तक के लेखन काय सम्पन्न होने पर मैं अपना प्रथम नमन आदणीया सुश्री सूरमा दे, भूतपूर्व अध्यक्षा, दशनशास्त्र विभाग, रांची वीमेस कॉलेज, रांची को अर्पित करती हूँ, जिनके चरणों में मुझे दशन का प्रथम पाठ सीखने का अवसर मिला।

दशन के जिन दो निष्णात विद्वानों, गुरुवर डॉ० याकूब मसीह, भूतपूर्व आचार्य एवं अध्यक्ष, स्नातकोत्तर दशन शास्त्र विभाग, मगध विश्वविद्यालय तथा गुरुवर डॉ० बसन्त कुमार लाल, आचार्य एवं अध्यक्ष, स्नातकोत्तर दशन शास्त्र विभाग, मगध विश्वविद्यालय के सान्निध्य में मुझे दर्शन के विद्यार्थी के दायित्व-बोध से अवगत होने का सौभाग्य मिला है, उनको मेरी विशेष श्रद्धा निवेदित है।

स्नातकोत्तर विभाग मगध विश्वविद्यालय एवं गया कॉलेज गया तथा गौतम बुद्ध महिला कॉलेज, गया के दशन-शास्त्र विभाग के सभी गुरुजना और शुभेच्छु सहयोगियों के प्रति मैं विनयावान कृतज्ञता व्यक्त करती हूँ, जिनके सहयोग व स्नेहपूर्ण परामर्श से मैं लाभान्वित हुई हूँ।

गुरुदेव डॉ० समरेन्द्र कुमार वर्मा, आचार्य, स्नातकोत्तर दर्शनशास्त्र विभाग, मगध विश्वविद्यालय, बोधगया, के उन श्रीचरणों में मेरा कोटिश नमन अर्पित है, जिनमें बैठकर मैंने तक करने की कला और दार्शनिक विद्वलेपण सीखा। प्रस्तुत पुस्तक में मगध करने लायक जो भी है, उसका श्रेय आदरणीय डॉ० वर्मा को है तथा अगर इसमें कुछ त्रुटियाँ हैं तो वे मेरी अकिंचन बुद्धि के कारण हैं।

अपने ज्येष्ठ भ्राता डॉ० पाण्डेय सूरजकांत शर्मा, पुस्तकालयाध्यक्ष, विश्वविद्यालय अनुदान आयोग, नई दिल्ली का आभार व्यक्त करने में मेरे शब्द असमर्थ हैं। पूज्य भ्राता की कमठता मदैव मेरी प्रेरणा स्रोत रही है। इस पुस्तक के प्रकाशन का सम्पूर्ण श्रेय आदरणीय भ्राताश्री को ही है। उन श्रीचरणों में मेरा शतश नमन अर्पित है।

अतः मैं अपने जीवन साथी प्रो० अशोक कुमार सिन्हा, व्याख्याता स्नातकोत्तर, भूगोल विभाग मगध विश्वविद्यालय, बोधगया की अत्यन्त उपकृत हूँ जिनकी प्रेरणा और प्रोत्साहन के अभाव में न यह कार्य आरम्भ हुआ होता और न सम्पन्न।

गौतम बुद्ध महिला कॉलेज
गया (बिहार)।

—नीलिमा सिन्हा

भारतीय दर्शन में ज्ञान की धारणा

(अ) भारतीय ज्ञानमीमासा मे प्रयुक्त सम्प्रत्यय

भारतीय ज्ञानमीमासा मे ज्ञान, विद्या, प्रमा, बोध, प्रज्ञा, आदि पर्यायवाची से लगने वाले सम्प्रत्यय प्रयुक्त हुए हैं। ज्ञानमीमासीय विवेचन की स्पष्टता के लिये हम प्रथमतः इन सम्प्रत्ययों के अर्थ और प्रयोग पर ध्यान देना होगा।

1 विद्या

उपनिषदों में विद्या एवं इसके विपरीताथक पद अविद्या का प्रयोग मुख्यतः निम्नलिखित अर्थों में हुआ है

(क) माया—श्वेताश्वतर में अविद्या को माया कहा गया है।¹ माया को अद्वैतवेदान्ती सृष्टि की व्याख्या के लिए प्रयुक्त करते हैं। आवरण तथा विक्षेप माया की दो शक्तियाँ हैं जिससे ब्रह्म का अभ्यास जगत में हो रहा है। परंतु शंकराचार्य ने माया और अविद्या में भेद किया है। उनके अनुसार ब्रह्म ज्ञान से अविद्या का नाश होता है। परंतु माया अनादि है, उसका नाश नहीं होता क्योंकि ईश्वर रूप में वह ब्रह्म की शक्ति है। ध्यातव्य है कि माया सज्जानात्मक नहीं वरन् तत्त्वमीमासीय सम्प्रत्यय है।

(ख) प्रकृति—श्वेताश्वतर में माया को प्रकृति कहा गया है।² पुनः माया अविद्या का वस्तुगत रूप है। अतः अविद्या प्रकृति है। अविद्या का यह प्रयोग भी तत्त्वमीमासीय ही है।

(ग) विद्या एकत्वदर्शिका तथा अविद्या नानात्व का निरूपण—ईशोपनिषद् में विद्या को एकत्वदर्शिका तथा अविद्या को नानात्व का निरूपण कहा गया है।³ एकत्वदर्शिका का अर्थ है—“वह जिससे एक परमतत्त्व का बोध हो।” नानात्व का अर्थ है—“वह जिससे परमतत्त्व अनेक आभासित होता है।” अर्थात् वह जिससे लौकिक जगत का ज्ञान होता है।

इस प्रकार इस प्रयोग के अनुसार विद्या एक प्रकार का ज्ञान है और अविद्या के इम्

प्रयोग को ज्ञानमीमासीय समझा जा सकता है।

(घ) विद्याभ्रमरत्न्य प्राप्ति का साधन तथा अविद्या लौकिक कामनाओं की सिद्धि के साधन के रूप में—ईशावास्योपनिषद् में कहा गया है विद्या से अमरत्व की प्राप्ति होती है और अविद्या से इस नश्वर जीवन के कामनाओं की सिद्धि होती है। इस प्रकार पारमार्थिक जगत की सिद्धि का साधन विद्या तथा लौकिक सिद्धियों का साधन अविद्या है।⁴ परंतु उपनिषदें यह स्वीकार करती हैं वे गहन अधकार में हैं, कि मात्र विद्या ही यथेष्ट नहीं। जो अविद्या को उपासना करते हैं वे गहन अधकार में हैं, जो मात्र विद्या में रत हैं वे इन अधकार तक भी नहीं पहुँच पाए।⁵ यहाँ पर अविद्या को लौकिक ज्ञान का माध्यम बनलाया गया है। लौकिक ज्ञान से हम वास्तविकता का ज्ञान नहीं होता। इस अध में अविद्या की प्राप्ति के बाद भी अधकार से निवृत्ति नहीं होती। किंतु अविद्या की प्राप्ति विद्या की प्राप्ति के लिए आवश्यक है। इस प्रकार न तो मात्र अविद्या ही पर्याप्त है और न विद्या ही। अतएव इन दोनों के अध्ययन की आवश्यकता है।⁶ यहाँ पर विद्या एक प्रकार का ज्ञान प्रतीत होती है।

(ङ) बौद्ध ग्रंथों में विद्या और अविद्या—बौद्ध ग्रंथों में भी विद्या और अविद्या पदों का प्रयोग पाया जाता है। वहाँ अविद्या का अर्थ नामरूप के भ्रम में रहना, मोह को यथाथत न जानना बताया गया है⁷ तथा नामरूप के भ्रम से परे हटकर मोह के ज्ञान के रूप में विद्या को परिभाषित किया गया है।⁸ यह भेद उपनिषदों में वर्णित विद्या और अविद्या के उस भेद के समकक्ष है जहाँ विद्या को पारमार्थिक ज्ञान की तरह और अविद्या को लौकिक ज्ञान की तरह प्रयुक्त किया गया है।

(च) परा और अपरा विद्या—उपनिषदों में श्रेष्ठ और निम्न दो कोटि की विद्याओं का उल्लेख मिलता है। निम्नकोटि का ज्ञान वह है जो वेदों में और अथ ग्रंथों में मिलता है। उच्च कोटि का ज्ञान वह है जिससे परम ब्रह्म जाना जाता है। वेदों के ज्ञान से ब्रह्म और आत्मा का ज्ञान नहीं होता⁹ यद्यपि उनमें परमाथ ज्ञान का वर्णन है परंतु ब्रह्म तथा आत्मा मन-वाणी से परे है।¹⁰ अतः एक ऐसी विद्या भी है जिससे लौकिक-ज्ञान तथा परमाथ-ज्ञान से भी आगे जाकर ब्रह्म ज्ञान होता है। इस प्रकार की विद्या को परा विद्या कहा गया है। स्पष्टतः यह ज्ञान मन-वाणी से ब्रह्म का है, अतः यह विद्या भी वाणी से परे है अभिव्यक्ति से परे है। गीता परा विद्या को ब्रह्म ज्ञान और आत्म ज्ञान के रूप में वर्णित करती है जो अभिव्यक्ति से परे है।¹¹

बौद्ध दार्शनिक भी दो प्रकार की विद्याओं—का उल्लेख करते हैं—परमाथ और व्यावहारिक।¹² परमाथ सत्य, जो कि निस्प्रपञ्च सत्य है बुद्धि का विषय नहीं बनता और यह प्रपञ्च द्विपञ्च जो बुद्धि है उसी का नाम व्यवहारिक सत्य है।¹³

आस्तिकी और नास्तिकी द्वारा विद्या की दो कोटियों में किए गए इस भेद में अंतर यह है कि नास्तिक (बौद्ध) परमाथ विद्या को उच्च कोटि की और लौकिक अविद्या को निम्न कोटि की विद्या कहते हैं।¹⁴ किंतु आस्तिक लौकिक ज्ञान और पारमाथिक ज्ञान का भी, जब वह अभिव्यक्ति के स्तर पर आ जाता है, निम्न कोटि में रख देते हैं। परंतु दोनो दशनों में समानता यह है कि दोनो ही उच्च कोटि की विद्या उमें कहते हैं जो बुद्धि का और वाणी का विषय नहीं है।

(छ) ज्ञान के समानाधिक—सामान्य प्रयोग में विद्या और ज्ञान को पर्याय-वाची भी स्वीकार किया जाता है। राघाकृष्णन् वही-कही विद्या को नानात्व से मुक्ति का माध्यम बतलाते हुए बिना किसी भेद के इसके लिए ज्ञान का भी प्रयोग करते हैं। यहा विद्या को ज्ञान का और अविद्या को अज्ञान का समानाधिक स्वीकार किया गया है।¹⁵

2 प्रज्ञा

भारतीय दशन में एक अथ सप्रत्यय प्रज्ञा का भी प्रयोग हुआ है।¹⁶ उपनिषदों में प्रज्ञा को ही सब देवताओं पंचभूत, अडज, जारज, स्वेदज और उद्भिज इत्यादि समस्त जीवों, समस्त स्यावर तथा जगम प्राणियों का नेत्र और समस्त लोक का नेत्र तथा अंत में ब्रह्म कह दिया गया है। यह ब्रह्म मन वाणी से परे एक रहस्यात्मक अनुभूति है। इस रूप में प्रज्ञा एक रहस्यात्मक अनुभूति है।

उपनिषदों में ही प्रज्ञा को अतदृष्टि के अर्थ में प्रयोग किया है। यह वह अतदृष्टि है जिससे मनुष्य देश काल मुक्त, निगुणातीत ब्रह्म को जानता है। धर्मशास्त्रों के अनुशीलन, चिंतन, मनन से वह इस अतदृष्टि अर्थात् प्रज्ञा को प्राप्त करता है और इस आध्यात्मिक सिद्धि के द्वारा अगोचर गोचर हाता है, अज्ञात ज्ञात की कोटि में आता है।¹⁷

प्रज्ञा के प्रथम प्रयोग और द्वितीय प्रयोग में अंतर यह है कि प्रथम प्रयोग में प्रज्ञा साध्य है, द्वितीय प्रयोग में साधन है। इस द्वितीय अर्थ में प्रज्ञा परा विद्या की कोटि में आ जाती है। साधारण ज्ञान अथवा अपरा विद्या से इसका भेद यह है कि यह पूणत अभिव्यक्ति का विषय नहीं है और न ही इसकी यथायथा-अयथायथा को दूसरे लोग परख सकते हैं।¹⁸

बौद्ध ग्रंथ प्रज्ञा को मनुष्यों का रत्न कहते हैं।¹⁹ यहा प्रज्ञा साधन रूप में वर्णित है। परिज्जेय सुत्त में राग-क्षय, द्वेष क्षय, मोह क्षय को प्रज्ञा कहा गया है।²⁰ प्रज्ञा यथाथ ज्ञान का साधन है।²¹ शील, समाधि आदि के अनुशीलन से प्रज्ञा उत्पन्न होती है।²² और प्रज्ञा से यथाथ ज्ञान उत्पन्न होता है।²³

3 ज्ञान

प्रज्ञा और विद्या के अतिरिक्त जो तीसरा सजात्मक पद सर्वाधिक व्यजनाओं के साथ भारतीय दशन में प्रयुक्त हुआ है वह है—ज्ञान। प्रज्ञा को जहा ब्रह्म कहा गया²⁴ और ब्रह्म

को जहा ज्ञान कहा गया ⁵ वहा प्रज्ञा और ज्ञान पर्यायवाची हैं। परंतु ये दोनों पद सब पर्यायवाची नहीं रह पाते हैं। कभी-कभी प्रज्ञा को ज्ञान के साधन के रूप में प्रयोग किया जाता है। प्रज्ञा का अर्थ जहा अन्तर्दृष्टि है वहा प्रज्ञा एक विशेष ज्ञान—ब्रह्म ज्ञान अथवा तत्त्व ज्ञान का साधन है। ऋषियों ने वेद को देखा—वेदों से सम्बंधित इस प्रचलित कथन का अर्थ यह है कि ऋषियों ने अन्तर्दृष्टि अथवा प्रज्ञा से वेदों को जाना। वेदों का ज्ञान साध्य है जिसका साधन प्रज्ञा अथवा अन्तर्दृष्टि है।

प्रज्ञा की अपेक्षा विद्या पद ज्ञान के अधिक निकट होता है। माया को अविद्या भी कहा गया और भावरूप अज्ञान भी। इस अर्थ में अविद्या और अज्ञान पर्यायवाची हैं। परंतु कही-कही विद्या और ज्ञान पद का भेद भी देखने को मिलता है। उपनिषदों में विद्या पद का अर्थ परमात्मज्ञान अथवा तत्त्वज्ञान है तथा अविद्या पद का अर्थ लौकिक ज्ञान है। ²⁶ गीता में इसके विपरीत अलौकिक और लौकिक ज्ञान के लिए क्रमशः ज्ञान और अज्ञान पद का प्रयोग न करके तत्त्वज्ञान ²⁷ और राजस ज्ञान ²⁸ पद का प्रयोग है।

मात्र गीता में ही नहीं, समस्त भारतीय दशन में ही मुख्यतः दो प्रकार का ज्ञान की चर्चा है—लौकिक ज्ञान और अलौकिक अथवा पारमार्थिक ज्ञान। लौकिक ज्ञान इस दृश्य जगत का ज्ञान है। अलौकिक ज्ञान ब्रह्म, आत्मा इत्यादि तात्त्विक या पारमार्थिक जगत् का ज्ञान है। इन दोनों प्रकार के ज्ञान में ज्ञान मीमांसीय दृष्टिकोण से सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण भेद यह है कि लौकिक ज्ञान सम्बंधी दावे की सत्यता-असत्यता की जांच का जा सकती है। परंतु अलौकिक ज्ञान सम्बंधी दावा उस जांच से परे है। अलौकिक ज्ञान तर्क वितर्क का नहीं, आस्था का विषय है।

परंतु ज्ञान के इन दो भेदों से अलग हटकर ज्ञान की समग्रता के विषय में ही एक प्रश्न उठाया जा सकता है—ज्ञान क्या है?

‘याद-वैशेषिक-बुद्धि, उपलब्धि, ज्ञान तथा प्रत्यय को पर्यायवाची कहते हैं।’ ²⁹ पुनः बुद्धि की परिभाषा देते हुए कहते हैं कि बुद्धि अथवा ज्ञान वह है जो वस्तु को प्रकाशित करे। ³⁰ ज्ञान सम्बंधी इस कथन को प्रायः प्रत्येक भारतीय दार्शनिक दुहराता है। परंतु ‘प्रकाशित’ करे का क्या अर्थ है? क्या हमारा जिस प्रकार बत्ती जला देने से प्रकाशित हो उठता है, उसी प्रकार ज्ञान से वस्तु प्रकाशित हो उठती है? परंतु ज्ञान की यह व्याख्या अलंकारिक है। वह कोई परिभाषा न होकर उपमा है।

तब ज्ञान क्या है? अनेक विद्वान ज्ञान को सरल प्रत्यय कहते हैं। अतः उपमा विद्वेषण कठिन मानते हैं। ³¹ परंतु ज्ञान सरल प्रत्यय है—इस कथन का क्या अर्थ है? यही समस्या मुलमानों के अजाय और उलझ जाती है और कुछ नए प्रश्न प्रारम्भ हो जाते हैं कि प्रत्यय विभाजन सरल प्रत्यय क्या है? ज्ञान क्यों सरल प्रत्यय की बोटिंग में रखा जाय? आदि। यह समस्या विवट है और उतनी ही भ्रष्ट भी। ³²

कुछ लोग इन समस्याओं से अलग कि ज्ञान अतिप्रत्यय है या सरल प्रत्यय ज्ञान की परिभाषा-सम्बंधी समस्या का यह समाधान देते हैं कि ज्ञान प्रत्यय दैनिक जीवन में प्रयोग किए जाने वाले उन प्रत्ययों की तरह है जिनकी परिभाषा नहीं दी जा सकती है।

जैम - टेबुल, बिल्ली इत्यादि। परंतु इस समाधान में भी दोष है। टेबुल, बिल्ली इत्यादि प्रत्ययों की परिभाषा दे सकना आनुभविक अमम्भावना भले ही कोई तार्किक असंभावना नहीं। "टेबुल शब्द की अब तक कोई परिभाषा हम नहीं दे पाए हैं"—यह एक अलग प्रतिज्ञप्ति है और "टेबुल की परिभाषा दे सकना सम्भव ही नहीं है"—यह एक दूसरी प्रतिज्ञप्ति है। पहली प्रतिज्ञप्ति की सत्यता अथवा असत्यता भूत और वर्तमान के उदाहरणों से प्रमाणित की जा सकती है। परंतु दूसरी प्रतिज्ञप्ति को प्रमाणित करने के लिए भविष्य का भी उदाहरण देना पड़ेगा जो सम्भव नहीं है। यही बात ज्ञान पद की पारिभाषिकता के सम्बन्ध में भी लागू होती है।

बौद्ध दर्शन में इस समस्या का एक दूसरा रूप सामने आता है। बौद्ध ज्ञान मीमांसा में जानना पद आया है। वह जानना ज्ञान की एक अनिवाय उपाधि के रूप में प्रयोग किया गया है।³³ इस प्रकार बौद्ध एक दूसरी समस्या को उठाते हैं। पहले समस्या मात्र 'ज्ञान' प्रत्यय के विश्लेषण की थी, यहाँ से दूसरी समस्या उत्पन्न होती है—हम कब कहेंगे कि हम किसी वस्तु को जानते हैं?

ये दोनों प्रश्न दो प्रकार के हैं। "ज्ञान क्या है?" यह एक तत्त्वमीमांसीय प्रश्न है, इसका अर्थ है कि ज्ञान का स्वरूप अपने आप में क्या है? "हम कब कहेंगे कि हम किसी वस्तु को जानते हैं?" यह एक ज्ञानमीमांसीय प्रश्न है। यहाँ हमें सिर्फ इन स्थितियों को बतला देना है जिनमें हम 'जानना' शब्द का प्रयोग वधत कर सकते हैं।

हमारा सम्बन्ध ज्ञान सम्बन्ध की इस तत्त्वमीमांसीय प्रश्न से नहीं है बल्कि ज्ञानमीमांसीय प्रश्न से है। अतः हमारा सीधा प्रश्न है कि किन स्थितियों में किसी व्यक्ति को जानना का दावा वैध होता है या वधत जानने की कौन-कौन सी अनिवाय और पर्याप्त उपाधियाँ हैं।

4 प्रमा

भारतीय दार्शनिक ज्ञान की दो कोटियाँ बताता है, वध और अवैध।³⁴ नैयायिक वैध ज्ञान को प्रमा कहते हैं तथा अवैध ज्ञान को अप्रमा। मीमांसकों में प्रामाण्य ने नैयायिक पदावली को स्वीकार किया है तथा वैध ज्ञान के लिए 'प्रमा' पद का प्रयोग करते हैं, किंतु कुमारिल वैध ज्ञान के लिए 'प्रमाण' तथा अवैध के लिए 'अप्रमाण' पद का प्रयोग करते हैं। किंतु यथाय ज्ञान के लिए 'प्रमाण' पद का प्रयोग में कठिनाई यह है कि 'प्रमाण' ज्ञान के साधन के अर्थ में भी प्रयोग किया जाता है।³⁵ यहाँ तक कि स्वयं कुमारिल भी ज्ञान के स्रोत के लिए भी प्रमाण पद ही प्रयोग करते हैं। किंतु दो वस्तुओं के लिए एक पद के प्रयोग से अनावश्यक भ्रम की संभावना है। अतः यथाय ज्ञान के लिए हम 'प्रमा' का तथा ज्ञान के साधन के लिए 'प्रमाण' का प्रयोग करेंगे।

अब, अगर प्रमा वध ज्ञान है तो कोई ज्ञान वैध कब होता है? अर्थात् वैधता क्या है? वैध पद सर्वाधिक प्रचलित अर्थ में तकशास्त्र में व्यवहार किया जाता है। वहाँ वैध का अर्थ है नियमानुकूल। जैसे—

सभी गायें हरे रग की हैं,
सीता एक गाय है,
अतः, सीता हरे रग की है।

इस निगमात्मक अनुमान में निगमन तर्कशास्त्र के सभी नियमों का पालन किया गया है। अतः निष्कण्य में वास्तविक सत्यता न होते हुए भी निष्कण्य वैध है।

वैध ज्ञान का क्या तात्पर्य है? ज्ञान के सदम में जब वैध का प्रयोग किया जाता है तो वैध का अर्थ है नियमानुकूल। किंतु यहाँ नियमानुकूलता आधार वाक्यों से तार्किक रूप से निगमित होना नहीं है, जैसा कि निगमनात्मक तर्कशास्त्र में है। यहाँ वधता का अर्थ है कि कौन-सा ज्ञान प्रमा की परिभाषा के अनुकूल है? जो ज्ञान प्रमा की परिभाषा के अनुकूल है वही ज्ञान वैध है अथवा प्रमा है।

इस बात को और अधिक स्पष्ट करने के लिए यहाँ हमें ज्ञान के मनोवैज्ञानिक पक्ष और तार्किक पक्ष के अन्तर को समझना होगा।³⁶ मनोवैज्ञानिक रूप में ज्ञान किसी वस्तु का बोध है। यह बोध सत्य भी हो सकता है, असत्य भी। जैसे भ्रम की स्थिति में रज्जु में सर्प का बोध होता है। यह बोध असत्य है। यद्यपि मनोवैज्ञानिक अर्थ में यह ज्ञान है किंतु तार्किक अर्थ में इस प्रकार का बोध ज्ञान नहीं है। यहाँ बोध और ज्ञान में अन्तर है। तार्किकों के अनुसार बोध अगर सत्य है तभी वह ज्ञान की संज्ञा पा सकता है।

इस प्रकार ज्ञान की मनोवैज्ञानिक परिभाषा दर्शन के अनुकूल नहीं है। अतः दार्शनिक मनोवैज्ञानिक परिभाषा से अलग हटकर ज्ञान की परिभाषा में सत्यता की भी मांग करनी है। भारतीय दार्शनिक ज्ञान में वध-अवध का भेद करते हुए प्रमा और अप्रमा की संज्ञा देते हैं, जबकि पाश्चात्य दार्शनिक अप्रमा अथवा असत्य ज्ञान को एक स्वतोभ्याघाती पद कहता है। उसके अनुसार ज्ञान का सत्य होना अनिवार्य है।³⁷ इस प्रकार प्रमा वैध ज्ञान है और ज्ञान को वैध कहने का अर्थ है वैसा ज्ञान जो प्रमा की परिभाषा के अनुकूल हो। किन्तु प्रमा की परिभाषा क्या है? उसके पारिभाषिक लक्षण क्या हैं? किन लक्षणा की उपस्थिति में किसी ज्ञान 'क' को प्रमा की कोटि में रखेंगे?

भारतीय दार्शनिकों में प्रमा के स्वरूप या लक्षण के संबंध में मतभेद नहीं है। परम्परागत भारतीय दर्शन के विभिन्न सम्प्रदायों में प्रमा के विभिन्न लक्षण बताए हैं। सबसे प्रथम हम जमानुमार इनकी चर्चा करेंगे।

(आ) विभिन्न भारतीय दर्शनों में प्रमा का स्वरूप

1. सांख्य दर्शन

सांख्यकारिका में ज्ञान को बुद्धि के विकार के रूप में परिभाषित किया गया है। सांख्य सत्त्वभीमांगा के अनुसार पुरुष एवं प्रकृति दो मूल और पृथक् तत्त्व हैं। अज्ञानवश इनका संयोग होता है और सृष्टि का विकास चक्र चल पड़ता है। इस विकास क्रम में सबसे प्रथम महत् अर्थात् बुद्धि की उत्पत्ति होती है और इसी महत् के विकार रूप समस्त ज्ञान उत्पन्न होता है।

किंतु मात्र बुद्धि के विकार के रूप में ज्ञान की परिभाषा कुछ स्पष्टीकरण की अपेक्षा रखती है। साध्य के अनुसार समस्त ज्ञान के तीन घटक हैं—विषय, विषयी और ज्ञान की प्रक्रिया।³⁸ साध्य दशन में विशुद्ध चेतना या पुरुष ज्ञाता अथवा विषयी है, ज्ञेय प्रतिबिम्बित वस्तु की विषय वस्तु है और प्रकृति के रूपान्तरण का विषय के रूप में चेतना के अंदर प्रतिबिम्बित होना ज्ञान है।³⁹ शब्दांतर में ज्ञाता या विषयी पुरुष है ज्ञेय या विषय प्रकृति है तथा प्रकृति या ज्ञेय या विषय का विषयी अथवा पुरुष की चेतना में प्रतिबिम्बित होना ज्ञान है। साध्य दशन के ज्ञान के सप्रत्यय को और अधिक स्पष्ट किया जा सकता है। साध्य दशन के अनुसार पुरुष विशुद्ध चेतनमय सत्ता है जो सभी परिवर्तनों से परे है।⁴⁰ पुरुष जब प्रकृति के ससग में आता है तो पुरुष निर्विकार और अपरिवर्तनीय रहता है किंतु प्रकृति का रूपान्तरण प्रारम्भ होता है और विकास की क्रिया प्रारम्भ होती है। इस क्रम में महत् की उत्पत्ति होती है जो मात्र प्रकृति का रूपान्तरण अर्थात् प्रकृति का रूप है।⁴¹ यही महत् या बुद्धि प्रकृति की अनेक वस्तुओं का रूप धारण करती है। ससार की समस्त वस्तुएँ इस रूप में विकृति हैं। यही वस्तुएँ ज्ञेय हैं। ज्ञाता अथवा विषयी की चेतना में जब वस्तु रूप प्रकृति प्रतिबिम्बित होती है तो ज्ञान की उत्पत्ति होती है। परंतु यह ज्ञान की उत्पत्ति की तत्त्वमीमासीय व्याख्या है। इस ज्ञान को पदाथ ज्ञान अथवा प्रमा की कोटि में कब रखेंगे ?

साध्यकारिका के अनुसार यथाथ ज्ञान बुद्धि का ऐसा विकार है जो अविपरीत, असदिग्ध और अनधिगत विषय को प्रकट करता है।⁴² अथर्व भी कपिल मुनि ने प्रमा को नवीनता और निश्चयात्मकता से परिभाषित किया है।⁴³ साध्यकारिका की इस परिभाषा से प्रमा के चार लक्षण स्पष्ट होते हैं

(क) प्रमा बुद्धि का विकार है—प्रमा का यह लक्षण तत्त्वमीमासीय है एवं ज्ञान सीमासीय एवं विवेचन में सहायक नहीं। बुद्धि का विकार कहने से यह स्पष्ट होता है कि प्रमा में जिस वस्तु की प्रतीति प्रमाता को होती है वह वस्तु पारमार्थिक रूप में ठीक उसी आकार में वहा नहीं होती। उस वस्तु के रूप में प्रकृति वहा अवश्य होती है अतः उपादान की यथार्थता और उपादान की वस्तुनिष्ठता के बाद भी वस्तु का आकार परमाथ नहीं है। यह तो अतः कारण बुद्धि है जो वस्तु का रूप धारण करती है। यह अवश्य है कि प्रमा में जो वस्तु प्रतिबिम्बित होती है वह शून्य नहीं है क्योंकि दूरी से कुछ भी उत्पन्न नहीं होता।⁴⁴ उपादान के नियम से⁴⁵ उसका उपादान कारण प्रकृति है और आक्स्मिक कारण महत् या बुद्धि। यही साध्य का यथाथवाद है।

प्रमा का यह लक्षण तत्त्वमीमासीय है और आनुभविक ज्ञान की व्याख्या में सहायक नहीं है। क्योंकि अनुभवतः किसी भी तत्त्वमीमासीय प्रश्न की सपुष्टि या उसके विपरीत तत्त्वमीमासीय प्रश्न की सपुष्टि सम्भव नहीं है। स्वयं साध्य भी वह स्वीकार करते हैं कि मात्र अनुभव से परमाथ ज्ञेय नहीं है।

(ख) प्रमा अविपरीत होता है—प्रमा का यह ज्ञान-मीमासीय लक्षण है।

किमी ज्ञान को अविपरीत कहने का अर्थ है—ऐसा ज्ञान जिसका विरोध अथवा खण्डन दूसरे ज्ञान के द्वारा न हो। इसे अबाधितत्व भी कहा जा सकता है।

गोवधन भट्ट ने सारथ्य के अनुसार वैध ज्ञान के चार लक्षण बतलाए हैं—चित्तवृत्ति, यथायता, असदिग्धता और नवीनता। यहाँ उहोने यथायता शब्द का प्रयोग अविपरीत शब्द के स्थान पर किया है।⁴⁶ इसके अनुसार सारथ्य दशम म सत्यता का अर्थ है—ज्ञान का वस्तु की प्रतिच्छवि होना।⁴⁷ भट्ट मीमांसकों ने सारथ्यो के सत्यता के इस अर्थ की आलोचना की है⁴⁸ कि ज्ञान या वह प्रतिज्ञप्ति जिसके माध्यम से ज्ञान अभिव्यक्त किया जा रहा है, वस्तु की प्रतिच्छवि कैसे हो सकती है? भट्ट मीमांसकों के अनुसार ज्ञान घट और यह के रूप में नहीं होता, निणय के रूप में होता है, जैसे—यह घट है। इसलिए बुद्धि अगर वस्तु का रूप लेती है तो यह ज्ञान नहीं है और अगर बुद्धि निणय का रूप लेती है तो यह वस्तु का रूप नहीं लेती, जो साध्य मत के अनुकूल नहीं है।

परंतु श्रीभट्ट द्वारा ही दी गई साध्य मत की सत्यता सबधी यह विवेचना उचित नहीं प्रतीत होती। ज्ञान की सत्यता की वस्तु की प्रतिच्छवि के रूप में परिभाषित करना सत्यता का सवाद सिद्धांत है। सवाद सिद्धांत परत प्रामाण्यवादी मत है⁴⁹ जिसके अनुसार ज्ञान की सत्यता न तो स्वतः उसी ज्ञान में अंतभूत रहती है जिसकी सत्यता पर प्रश्न चिह्न लगाया जा रहा है और न ज्ञान की सत्यता स्वतः उसी ज्ञान से जानी जाती है। सवाद सिद्धांत के अनुसार भी किसी ज्ञान— 'क' की सत्यता 'क' पर निर्भर नहीं करती बल्कि इस बात पर निर्भर करती है कि ज्ञान 'क' तथ्य 'क' की प्रतिच्छवि है या नहीं। सारथ्य मत का इस प्रकार के परत प्रामाण्यवादी मत से कोई संबंध नहीं हो सकता क्योंकि इस पर मत वैभिन नहीं सकता कि साध्य स्वतः प्रामाण्यवादी है।⁵⁰ सारथ्य दर्शन में सत्यता के अर्थ को तृतीय अध्याय में स्पष्ट किया गया है।

(ग) प्रमा अनधिगत होता है—प्रमा का अर्थ लक्षण है इसका अनधिगत होना। अनधिगत का अर्थ है पूर्व ज्ञान न होना। प्रमा को अनधिगत रूप में परिभाषित करने पर साध्यों के समक्ष धारावाहिक प्रत्यक्ष की समस्या आती है। क्या धारावाहिक प्रत्यक्ष प्रमा नहीं है? साध्य इसका उत्तर देते हैं कि वस्तुतः धारावाहिक प्रत्यक्ष में अनंत प्रत्यक्ष होते ही नहीं। अंत कारण वृत्ति वस्तु रूप धरकर हमारे सामने आती है और जितने क्षण भी हमारे सामने रहती है, एक ही वस्तु के रूप में रहती है। अंत धारावाहिक प्रत्यक्ष में वस्तु नहीं बदलती जिससे कि कहा जाय कि प्रथम क्षण का ज्ञान दूसरे क्षण के ज्ञान की नकल है, अतः अनधिगत नहीं है।

(घ) प्रमा सदेह से परे होता है—प्रमा को जब सदेह से परे कहा जाता है तो प्रमाकर मीमांसक इसे अनावश्यक कह देते हैं क्योंकि अनधिगत कहने से ही स्पष्ट है कि एसी प्रत्यभिज्ञा जो इससे पूर्व न हुई हो। सदेह की स्थिति में प्रत्यभिज्ञा नहीं होती। अतः अनधिगत कहने से ही सदेह का निराकरण होता

है। प्रमाकर के इस मत की परीक्षा हम आगे करेंगे।

'सारय दर्शनम' में कपिल मुनि ने प्रमा को पहले नहीं जाने हुए का ज्ञान कहा है।⁵¹ पहले नहीं जाने हुए का अर्थ अनधिगतत्व है जिसका अर्थ हम देल चुके हैं। निश्चयात्मकता के दो पक्ष हैं—आत्मगत और वस्तुगत। निश्चयात्मकता का आत्मगत पक्ष है सदेह का अभाव। वस्तुगत पक्ष है—खण्डन से परे होना। अगर कोई ज्ञान खंडित हो जाता है या खंडन के योग्य है तो निश्चय ही वह निश्चयात्मक नहीं है। अतः अबाधितत्व निश्चयात्मकता का वस्तुगत पक्ष है। इस प्रकार कपिल मुनि की परिभाषा से भी प्रमा के ये तीन लक्षण सामने आते हैं—

(क) अनधिगतत्व,

(ख) सदेह का अभाव, और

(ग) अबाधितत्व।

इन सप्रत्ययो में भिन्न सप्रत्ययो के आधार पर 'यायदशन' में ज्ञान की व्याख्या की गई है। हम लोग आगे की चर्चा में देखेंगे कि 'याय अनधिगतता' को प्रमा का पारिभाषिक लक्षण स्वीकार नहीं करता। फिर भी दोनों की मायताओं में पर्याप्त साम्य है।

2 न्याय दर्शन

नैयायिक ज्ञानमीमासा पर इतना बल देते हैं कि वात्स्यायन ने 'याय दशन' को परिभाषित करते हुए अपने भाष्य में लिखा है—प्रमाणों का संग्रह करके उनसे प्रमेय वस्तु की परीक्षा 'याय' है।⁵² परंतु इसका अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि 'याय ज्ञानमीमासा' को ही चरम मानते हैं। उनके अनुसार भी मोक्ष ही चरम है, ज्ञान उसका साधन है। वस्तुतः गौतम प्रणीत 'याय दशन' में ज्ञानमीमासा भी इतनी ही सीमाबद्ध है। परंतु 'याय दशन' पर जो परवर्ती टीकाएँ की गईं उनमें ज्ञानमीमासा प्रमुख होकर आई। वस्तुतः गौतम के परवर्ती बौद्धों, मुख्यतः दिग्नाग ने गौतम के वास्तववादी दशन के विरुद्ध जो आपत्तियाँ कीं उनका उत्तर देने में 'याय दशन' की टीकाओं में ज्ञानमीमासा प्रमुख हो गई।

ऐतिहासिक विकास की दृष्टि से 'याय दशन' दो भागों में रखा जा सकता है—परम्परागत 'याय' और नव्य 'याय'। इन दोनों में भेद का एक प्रमुख आधार इनकी ज्ञानमीमासा का भी है।⁵³

परम्परागत 'याय'—'यायमजरी' में जयंत ने प्रमा के तीन लक्षण दिए हैं⁵⁴—अर्थोपलब्धि, असदिग्ध और अव्यभिचारि। जयंत भाट्ट मीमांसकों, बौद्धों और सांख्यों द्वारा बताए गए प्रमा के लक्षण अनधिगतत्व को नहीं स्वीकारते क्योंकि जयंत के अनुसार प्रमा को अनधिगत बताना प्रमा की अव्याप्त परिभाषा है। अगर प्रमा अनधिगत है तो धारावाहिक प्रत्यक्ष को प्रमा की सज्ञा नहीं दी जानी चाहिए।⁵⁵ किंतु अगर अनधिगतता प्रमा की अनिवाय उपाधि नहीं है तो स्मृति भी प्रमा की कोटि में आ जाएगी। जबकि

नैयायिक स्मृति को अप्रमा कहते हैं। इस आरोप का खण्डन जयन्त अर्थोपलब्धि की व्याख्या से करते हैं। अर्थोपलब्धि वा मही अथ अथज-योपलब्धि है। अर्थात् अगर कोई बोध किसी यथाय वस्तु से आता है तो उसे प्रमा कहेंगे। स्मृति की अवस्था में जो बोध प्रमाता का होता है वह बोध किसी यथाय वस्तु के द्वारा न होकर वस्तु की छाया के रूप के कारण होता है। अतः स्मृतिज-य ज्ञान अथवा स्मृति प्रमा नहीं है।

प्रमा को असदिग्ध कहने का अर्थ हो सकता है कि प्रमा विषयनिष्ठ है। किंतु भ्रम भी विषयनिष्ठ होता है। वस्तुतः प्रमा और भ्रम दोनों में प्रमाता असदिग्ध होता है किंतु भ्रम अप्रमा इसलिए है कि उसमें अर्थोपलब्धि का अभाव रहता है।

अर्थोपलब्धि से प्रमा की वस्तुनिष्ठता पर बल पड़ता है। अर्थोपलब्धि के दो अर्थ हो सकते हैं

(क) अथ अर्थात् विषय २, उपलब्धि—जैसे घट में रखे जल का प्रत्यक्ष हम हो रहा है और चेष्टा करने पर इस जल से हमारी तुष्णा शान्त हो सकती है। इस अर्थ में प्रमा को अर्थोपलब्धि द्वारा परिभाषित करने पर प्रमा की परिभाषा व्यवहारवादी हो जाती है। वस्तुतः नैयायिकों को इस प्रकार के व्यवहारवाद पर कोई आपत्ति भी नहीं है। बल्कि जब में प्रमा की सत्यता असत्यता की जांच सम्बन्धी प्रकरण में आते हैं तो वे प्रमा के इस व्यवहारवादी पक्ष पर अधिक बल देते हैं।⁵⁸

(ख) अथज-योपलब्धि—विषय के द्वारा उत्पन्न उपलब्धि। जैसे—'क' कोई वस्तु या विषय है और अगर जान 'क', इस विषय के द्वारा उत्पन्न किया गया है तो जान 'क' प्रमा है।

अर्थोपलब्धि का यह अर्थ यथ वास्तववाद की प्रकट करता है और वास्तववाद पर जो गई परम्परागत आपत्ति यहाँ भी की जा सकती है कि इसका क्या प्रमाण है कि हमारे किसी ज्ञान का कारण, यहाँ तक कि नैयायिक जिसे 'प्रमा' कहते हैं उसे भी उत्पन्न करने वाली कोई वस्तु, बाह्य जगत में है ?

इस प्रश्न के उत्तर में नैयायिकों के अनुसार यथायता का अर्थ स्पष्ट करना होगा। प्रमा की यथायता का अर्थ है प्रमा का अ-यभिचारी होना।⁵⁹ अ-यभिचारी का अर्थ है कि प्रमा भ्रामक और मिथ्या न हो। 'यथाय' शब्द में प्रमा की यथायता पर अत्यधिक बल दिया गया है।⁶⁰ वात्स्यायन ने कहा है कि अगर किसी वस्तु का ज्ञान उसी रूप में हो रहा हो तो यह प्रमा है।⁶¹ अ-य भी 'यदथविज्ञान सा प्रामिति' कहकर प्रमा की यथायता पर बल दिया गया है।⁶²

किंतु नव्य नैयायिकों ने यदार्थ पद के विभिन्न अर्थ बताकर यह प्रमाणित करने की चेष्टा की है कि प्रमा को यथायता की पदावली में नहीं परिभाषित किया जा सकता।

नव्य-यथाय—नव्य-यथाय की ज्ञान भीमामा का प्रारम्भ भगवत्पाठ्याय के तत्त्व विनामणि से होता है। तत्त्वविनामणि में भगवत् ने प्रमा की यथायता का खण्डन किया और प्रमा की यह परिभाषा दी—'यत्र तदस्ति तत्रतस्यानुभव प्रमा तद्वति तत्प्रकार-

कानुभवोवा।⁶¹ गगेश ने बताया कि अगर यथायथा अबाधितता ही तो यह प्रमा का लक्षण नहीं हो सकता। क्योंकि अगर एक ज्ञान दूसरे से बाधित होता है तो इससे यह स्पष्ट नहीं होता कि दोनों में प्रमा कौन सा है। गगेश के अनुसार यथायथा को अविशवादिता के अर्थ में स्वीकार करने में भी कठिनाई है। क्योंकि सवाद का अर्थ है एक ज्ञान का दूसरे ज्ञान में समान रूप से उल्लेख होना। परंतु यह तो भ्रम में भी सम्भव है। पुनः स्वप्न जगत में भी बहुधा विभिन्न ज्ञानों में सवाद होता है परंतु वह प्रमा नहीं होता। साध्य जिस अर्थ में यथायथा को परिभाषित करते हैं वह अर्थ भी ठीक नहीं क्योंकि ज्ञान तथा विषय दोनों दो भिन्न तत्त्व हैं तथा उनमें समानता नहीं हो सकती।⁶² इस प्रकार गगेश प्रमा का "जहा जो है उसमें उसी का अनुभव" कहकर परिभाषित करते हैं।

गगेश की इस परिभाषा में 'तदवति' तात्त्विक स्थिति की ओर और 'तदप्रकारका' ज्ञानात्मक स्थिति की ओर संकेत करते हैं।⁶³ इस प्रकार गगेश की परिभाषा का अर्थ है कि प्रमा में ज्ञान का प्रकार तात्त्विक अथवा वास्तविक स्थिति के अनुरूप होता है। इससे स्पष्ट है कि गगेश की परिभाषा भी यथायथा से भिन्न नहीं है क्योंकि गगेश यहा विषय और ज्ञान दोनों में तद-यता (तदवति तदप्रकार का) स्थापित करते हैं। यहा भी यह प्रश्न हो सकता है कि क्या ज्ञान और विषय दोनों तदव्य हो सकते हैं ?

3 पूर्व भीमासा

प्रमा के स्वरूप के संबंध में पूर्वभीमासा के दोनों सम्प्रदायो, भाट्ट और प्रामाणिक ने अलग-अलग व्याख्याएं प्रस्तुत की हैं। हम इनके मत की एक एक करके चर्चा करेंगे।

भाट्ट भीमासा—कुमारिल वैध ज्ञान को इस प्रकार परिभाषित करते हैं
तस्मात् तद यदुत्पन्न नापि सवादमच्छति

ज्ञानान्तेरण विज्ञान तत प्रमाण प्रतीयमान्।⁶⁴

उभेक इसकी व्याख्या करते हुए कहते हैं कि यहा 'दृढ' प्रमा में सदेह के अभाव का शोचक है तथा 'न विसवादमच्छति' (जिसे वह 'नापि सवादमच्छति' के स्थान पर जय प्रयोग करते हैं), का अर्थ है जिसका किसी अर्थ ज्ञान में बाध (खंडन) नहीं होता। अबाधित होने के कारण ही प्रथम भ्रम से भिन्न है। क्योंकि भ्रमात्मक ज्ञान अपने परवर्ती ज्ञान से बाधित होता है। सुचरित मित्र ने 'विज्ञान' का अर्थ अधिक विषय का ज्ञान किया है अर्थात् उनके अनुसार प्रमा को अबाधित और अनधिगत होना चाहिए।

पायसारथी ने पूर्वभीमासा के सूत्र 1/1/5⁶⁵ की टीका करते हुए वैध ज्ञान को परिभाषित किया है कि वैध ज्ञान वह है जो कारण दोष से रहित हो अर्थात् जिसका श्रोत (प्रमाण) दोष रहित हो, जो अबाधित हो तथा जो अनधिगत हो।⁶⁶

इस प्रकार भाट्ट भीमासकी के अनुसार वैध ज्ञान के निम्नलिखित लक्षण हैं

(क) अबाधितत्व अर्थात् अपने परवर्ती ज्ञान द्वारा क्षणित न होना,

(ख) अनधिगत अर्थात् जिसका पूर्वज्ञान न हो। भाट्ट ज्ञान को व्यक्त।

उपयोग के सदम म रखकर देखते हैं। व्यवहारिक रूप से उसी ज्ञान की उपायेयता है जो नवीन हो। जिसे हम पहले से जानते हैं उसे फिर जानकर व्यवहारिकता म कोई सहयोग नहीं मिलता,
 (ग) असद्विध अर्थात् सत्तेह स परे हो, और
 (घ) कारणदोपरहित हो। प्रमा का कारण (स्रोत) प्रमाण है। अत किसी ज्ञान के कारणदोप रहित होने का अथ उसे उचित प्रमाण से प्राप्त होना है।

कारणदोपरहित और अबाधित कोई ज्ञान तभी हो सकता है जबकि वह यथाय हो। इस प्रकार पाथसारथी ने वैध ज्ञान के तीन प्रमुख लक्षण बताए 67

- (क) अनधिगत,
- (ख) यथार्थ (पर्याप्त कारण + खण्डन से परे), और
- (ग) सदेह से परे।

भाट्ट मीमांसका के ज्ञान सम्बन्धी इन लक्षणों की आलोचना म प्रामाकर मीमांसको मुरयत शालिकनाथ, ने कहा कि वैध ज्ञान को अनधिगत कहना ज्ञान की परिभाषा को अम्पाप्त बनाना है तथा दृढ पद अनावश्यक है। ज्ञान को अविशवादी कहना अर्थात् अभ्र-मात्मक कहना भी उचित नहीं क्योंकि वस्तुतः भ्रम भी यथाय ही होना है।⁶⁸

वस्तुतः भाट्टों के सम्मुख प्रमा को अनधिगत कहते ही धारावाहिक प्रत्यक्ष की समस्या आ जाती है। क्या धारावाहिक प्रत्यक्ष प्रमा नहीं है? जैसे, किसी वस्तु 'क' का प्रत्यक्ष यदि हम 'क्ष' क्षण में हो रहा है तो सिद्धातत यह 'क्ष' क्षण अनन्त सूक्ष्मतम खण्डों में विभाज्य है। मान लें कि वह विभाग क्ष₁, क्ष₂ इत्यादि है। क्ष म वस्तु क का हम जो ज्ञान हो रहा है वह क्ष में हमें हो चुका है। अत धारावाहिक प्रत्यक्ष म क्ष में होने वाला ज्ञान अनधिगत नहीं है। पुन क्ष₁ के भी अनेक खण्ड हो सकत हैं जैसे क्ष₁ क, क्ष₁ ख इत्यादि। इस प्रकार क्ष के क्षण का प्रत्यक्ष भी धारावाहिक प्रमाणित होता है। तो क्या प्रत्यक्ष ज्ञान को प्रमा की कोटि म नहीं रखना चाहिए? परन्तु भाट्ट प्रत्यक्ष को प्रमाण की सत्ता देते हैं।

भाट्ट मीमांसक कहते हैं कि मह दोषारोपण मात्र धारावाहिक प्रत्यक्ष के स्वरूप को न समझने के कारण किया जाता है। भाट्टों के अनुसार क्ष क्षण के विभिन्न अंशों क्ष₁, क्ष₂ इत्यादि म जिस वस्तु क का प्रत्यक्ष किया जाता है यद्यपि विभिन्न क्षणों के परिवर्तन के बीच भी वह वस्तु क शाश्वत है तथापि, क्षण तो परिवर्तित हो रहे हैं अत क्ष₁ म जिस वस्तु का प्रत्यक्ष होता है वह क्ष₁ है और क्ष₂ में जिस वस्तु का प्रत्यक्ष हो रहा है वह वस्तु क्ष₂ है—इस भाति धारावाहिक प्रत्यक्ष भी अनधिगत है और प्रमा की कोटि म आना है।⁶⁹

प्रामाकर मीमांसा—प्रामाकर ज्ञानमीमांसा तथा तत्वमीमांसा दोनों ही क्षेत्रों म षट्टर वास्तववादी हैं। उनकी मा यना है कि हमारे ज्ञान के विषय स्वतंत्र रूप से अस्तित्व-

ज्ञान है और हमारा ज्ञान मात्र उन्हें प्रकाशित करता है। यह मत प्रचलित वास्तववाद का है जो यह मानता है कि वस्तु का जैसा ज्ञान हमें होता है, यथायत्त वस्तु वैसी ही है। इस प्रकार के प्रतिबद्ध वास्तववादी दशन में भ्रम का कोई स्थान नहीं रह जाता, फलतः प्रामाणिक भ्रम की व्याख्या ख्यातिवाद से करते हुए भ्रम को भी यथायत्त कहते हैं।⁷⁰

प्रामाणिक के अनुसार अनधिगतत्व के लक्षण के कारण प्रमा की परिभाषा में अव्याप्ति दोष हो जाता है। वे असदिग्धता के उल्लेख को भी अनावश्यक कहते हैं और उनके अनुसार यथायत्तत्व को स्वीकार करने से ख्यातिवाद का खण्डन होता है। अतः प्रामाणिकों ने प्रमा को मात्र अनुभूति के द्वारा परिभाषित किया है। उनके अनुसार स्मृति इस दृष्टि से वैध ज्ञान नहीं है क्योंकि स्मृति में जो ज्ञान उत्पन्न होता है वह किसी साक्षात् वस्तु के द्वारा नहीं होता है बल्कि पूर्व सस्कार के कारण होता है।⁷¹

इस प्रकार प्रामाणिक मीमांसकों के अनुसार वैध ज्ञान अनुभूति है। यहाँ अनुभूति का अर्थ मात्र इन्द्रियाय सन्निकष ज्ञान नहीं है। यहाँ 'अनुभूति' का प्रयोग व्यापक है। वे अनुमान, उपमानादि ज्ञान को भी अनुभूति कहते हैं।

परन्तु वैध ज्ञान को मात्र अनुभूति से परिभाषित करने में मीमांसकों के ममक्ष कठिनाई है। उनसे यह प्रश्न किया जा सकता है कि अनुभूति के अन्तर्गत वे मात्र साक्षात् अनुभूति को रखते हैं या असाक्षात् अनुभूति को भी रखते हैं? निश्चय ही जब प्रामाणिक अनुमानादि को प्रमाण की श्रेणी में रखते हैं तो वे असाक्षात् अनुभूति को भी प्रमा मानते हैं। परन्तु असाक्षात् अनुभूति को प्रमा मान लेने से स्मृति को भी वैध ज्ञान मानना पड़ेगा। क्योंकि स्मृति में अनुभूति तो हमें होती ही है, अन्तर इतना है कि साक्षात् प्रत्यक्ष में अनुभूति साक्षात् वस्तु की होती है⁷² और स्मृति में अनुभूति वस्तु के सस्कार की होती है। वस्तु का सस्कार भी वस्तु द्वारा ही उत्पन्न होता है, अतः स्मृति भी असाक्षात् प्रत्यक्ष की श्रेणी में आ जाती है। ऐसी स्थिति में प्रमा की श्रेणी से उसका बहिष्कार उचित नहीं प्रतीत होता है।

अगर असाक्षात् अनुभूति को प्रामाणिक अनुभूति की श्रेणी से हटाते हैं तो अनुमान को प्रमाण कहना उचित नहीं होगा। क्योंकि अनुमान व्याप्ति पर आधारित होता है और व्याप्ति असाक्षात् अनुभूति पर आधारित होता है।⁷³

नन्दकिशोर शर्मा ने पायमारथी द्वारा की गई इस आलोचना को निराधार कहा है।⁷⁴ उनके अनुसार स्मृति की उपस्थिति मात्र से कोई अनुभूति अप्रामाणिक नहीं होती। व्याप्ति में अनुभूति उपस्थित मात्र रहती है किन्तु इन अवस्थाओं में इन्द्रिय वस्तु से सम्पर्क में रहती है।

इस मत के परीक्षण के लिए अनुमान और व्याप्ति का विश्लेषण करना पड़ेगा। एक उदाहरण लें—पवत पर धूम्र देखकर अग्नि का अनुमान करते हैं। इसमें कितनी बातें हैं? (क) पवत पर धूम्र का प्रत्यक्ष—अर्थात् इन्द्रिय से वस्तु का सम्पर्क, (ख) व्याप्ति—जहाँ जहाँ धुआँ है वहाँ-वहाँ आग है, और (ग) इस आधार पर अनुमान—पवत पर अग्नि है अर्थात् अग्नि से इन्द्रिय के साक्षात् सम्पर्क के अभाव में ही निणय। अब इस आपत्ति के विरुद्ध आपत्ति का अवमर यही में प्रारम्भ होता है। (क)

इन्द्रिय के साक्षात् सम्पर्क में घूँस आया और (ख) हमारा निष्पत्ति अग्नि से सम्बन्धित है जो इन्द्रिय सम्पर्क नहीं है। अर्थात् हमारा अग्नि का ज्ञान असाक्षात् है। स्मृति में भी यही होता है। इस समय हम स्मरण कर रहे हैं कि कल जब हम भ्रमण कर रहे थे तो एक विपत्ति हमारे पैरों के पास से सरक गया था—इस ज्ञान को अवधि कहने का मीमांसकों का आधार क्या है? यही नहीं कि उस समय जिस सप की अनुभूति हम हुई वह साक्षात् नहीं है? या इस समय जो अनुभूति हमें हो रही है वह सप के द्वारा नहीं, सप के सस्कार से उत्पन्न है अर्थात् असाक्षात् है। किंतु सप का सस्कार तो कल हमने जो सप देखा था उससे प्राप्त हुआ। अर्थात् फिर तत्त्वतः हम अनुमान वाली स्थिति में पहुँच गए। (क) कल हमने सप देखा—अर्थात् सप से इन्द्रिय साक्षात् सम्पर्क (ख) सप की स्मृति अर्थात् सप हमारे इन्द्रिय सम्पर्क में नहीं आया। इस प्रकार स्मृति भी अनुमान की भाँति असाक्षात् ज्ञान प्रमाणित होती है। यहाँ अनुमान को प्रमा की कोटि में रखकर स्मृति का बहिष्कार उचित प्रमाणित नहीं होता।

प्रामाण्य के मत में एक दूसरी कठिनाई भी है। प्रमा को अनुभव मात्र से परिभाषित करने पर सभी प्रकार की अनुभूति जिसमें भ्रम भी है, वैधता की श्रेणी में आ जाती है। इसमें व्यावहारिक कठिनाई है। ज्ञान की वैधता के विश्लेषण को सिर्फ तार्किक स्तर पर रखने से प्रमा अपने सदम से बच जाता है। प्रमा या ज्ञान स्वयं साध्य नहीं है, निश्चय का साधन है। मीमांसक भी प्रत्येक भारतीय दार्शनिक की भाँति यह स्वीकार करते हैं। यही कारण है प्रामाण्य के अनुयायी⁷⁵ रामानुजाचार्य ने प्रामाण्य या प्रमात्व के तीन लक्षण बताए हैं—यथाप्य, स्मृति सन्निवृत्ता तथा सयत्नत्व। सयत्नत्व का अर्थ है—व्यवहार में सफलता।⁷⁶

4 वेदात् दशन

धर्मराजध्वरीन्द्र ने वेदात् परिभाषा में प्रमा की दो प्रकार की परिभाषा दी हैं

- (1) स्मृति के अतिरिक्त अनधिगत और अबाधित विषय का ज्ञान ही प्रमा है।⁷⁷ इन परिभाषा में ज्ञान की दो उपाधियाँ हैं
 (क) ज्ञान अनधिगत होता है अर्थात् नवीनता प्रमा की अन्वय उपाधि है, और
 (ख) प्रमा अबाधित विषय का ज्ञान है। अबाधितत्व वह है जो अपने परवर्ती ज्ञान द्वारा खण्डित न हो।
- (2) प्रमा की दूसरी परिभाषा स्मृति का प्रमा की श्रेणी में रखकर की गई है—अबाधित विषय का ज्ञान ही प्रमा।⁷⁸

इन दो परिभाषाओं से ऐसा लगता है कि वेदात् ज्ञान के क्षेत्र में नवीनता अथवा अनधिगतत्व की स्थापना का प्रति दृढ़ नहीं है।⁷⁹ परंतु वस्तुतः ऐसा नहीं है। इन परिभाषाओं से इतना स्पष्ट होता है कि स्मृति को वेदात् निर्विवाद रूप से प्रमा की श्रेणी

मं रखते हैं और स्मृति के लिए ही ज्ञान की परिभाषा को इतना लचीला बनाते हैं। इ
दो परिभाषाओं के सन्तुलन से ज्ञान की यह परिभाषा निकलती है

स्मृति के अतिरिक्त जिस किसी भी ज्ञान को प्रमा की कोटि में रखा जा सकता है उसे
अनिवाय उपाधि है कि वह अनधिगत हो तथा अबाधित हो। स्मृति के क्षेत्र से भी मात्र
उसी स्मृति को प्रमा की कोटि में रखा जा सकता है जो अबाधित हो।

प्रमा की दूसरी अनिवाय उपाधि वेदान्त के अनुसार अबाधितत्व है। अबाधितत्व
का अर्थ ज्ञान के खण्डन से परे रह जाने में है। प्रश्न है वेदान्त तत्त्वमीमासा के अनुसार
क्या दृश्य जगत का कोई भी ज्ञान वस्तुतः अबाधित है? वेदान्ती ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या
का प्रतिपादन है। ब्रह्मज्ञान के साथ जागृतिक ज्ञान का खण्डन हो जाता है। वेदान्त म
शक्तिरजत की भांति घटादि पदार्थों को मिथ्यात्व प्राप्त है। फिर इनका प्रमात्व कैसे
स्वीकारा जा सकता है। वेदान्त परिभाषा में प्रतिज्ञापूर्वक इनका समाधान किया
गया है।

ब्रह्म साक्षात्कार के अनन्तर ही इन विषयों का बाध होता है। परन्तु सप्ताह दशा
में इनका बाध नहीं होता। अतः अबाधित पद से सप्ताह दशा का अबाधित अर्थ विवक्षित
है। जिस प्रकार आ आत्मनिश्चयात्—आत्मनिश्चय (ब्रह्म साक्षात्कार) होने तक ही देह
ही आत्मा है—यह प्रामाणिक है उसी प्रकार घटादि लौकिक पदार्थों का ज्ञान भी
प्रमा है।⁸⁰

वेदान्त ज्ञानमीमासा में जो नई बात सामने आती है वह स्मृति से सम्बन्धित
है। वेदान्ती स्मृति को प्रमा रूप प्रमाणित करने को कटिबद्ध है और इस हेतु वह प्रमा
की परिभाषा में अपवाद के लिए भी स्थान छोड़ देता है कि स्मृति के अतिरिक्त प्रमा को
अनधिगत होना चाहिए। अथ दार्शनिको—मीमांसको नैयायिका, सांख्यो ने स्मृति को
प्रमा की कोटि में नहीं रखा है। वेदान्त दर्शन इस दृष्टि से अथ आस्तिक दर्शनों की
अपेक्षा अधिक व्यावहारिक प्रतीत होता है। क्योंकि व्यवहार जगत में प्रमा किमी अध-
सिद्धि का साधन होता है। उस रूप में बहुधा स्मृति को भी प्रमा रूप मानकर निष्कप
निकाले जाते हैं। यथा इस समय मुझे स्मरण हो रहा है कि कमरे की चाबी मैंने पडोसी
को दी है। इस स्मृति को यथाथ (प्रमा रूप) जानकर ही मैं पडोसी के पास जाकर
कमरे की चाबी लाती हूँ।

स्मृति को 'प्रमा रूप करने से वेदान्ती मीमांसको वाली व्याप्ति का स्वरूपजय
कठिनाई से भी बच जाते हैं। स्मृति को प्रमा रूप कहने का तकनीकी लाभ यह भी है।

5 बौद्ध-दर्शन

धर्मोत्तर में बंध ज्ञान को अनधिगतत्व से परिभाषित किया है।⁸¹ क्योंकि प्रमा का महत्त्व
उस वस्तु को प्राप्त करने वाली क्रिया में सहयोग देने में है जिसका ज्ञान प्राप्त किया जा
रहा है। अगर किसी वस्तु क के ज्ञान से हम व को पा ले रहे हैं तो ज्ञान बंध है।⁸² चकि

अधिगत ज्ञान से इस प्रकार के लक्ष्य की पूर्ति नहीं होती अर्थात् जब सर्वप्रथम हम उस विषय का ज्ञान होता है तभी हम वस्तु की ओर बढ़ जाते हैं। अतः दुबारा प्राप्त ज्ञान हम आगे बढ़ने में सहायता नहीं करता। इस प्रकार वैसा ज्ञान जो अनधिगत नहीं है—प्रमा नहीं है।

इस दृष्टि से स्मृति प्रमा नहीं है। सशय और भ्रम भी प्रमा नहीं है क्योंकि इससे भी किसी लक्ष्य की प्राप्ति नहीं होती। भ्रम और सशय को अप्रमा की कोटि में रखने का दूसरा कारण भी है। भ्रम अप्रमा इसलिए है कि भ्रम में जिस वस्तु का ज्ञान होता है वह वस्तु मिथ्या होती है, अस्तित्व रहित होती है। अतः उस प्राप्ति नहीं किया जा सकता। अतः भ्रामक ज्ञान लक्ष्य प्राप्ति में साधक नहीं। इस प्रकार प्रमा का अनिवाय लक्षण बौद्धों के अनुसार यथायता भी है।

सशय में एक ही वस्तु एक ही समय पर अस्तित्ववान और अस्तित्वरहित प्रतीत होती है। ऐसा किसी भी वस्तु के लिए सम्भव नहीं है। अतः ऐसी वस्तु प्राप्ति भी नहीं की जा सकती।

पुनः प्रमा का अनिवाय लक्षण अविसवादीक होना है। यहाँ अविसवादी का अर्थ भाट्ट भीमासको से भिन्न है। बौद्धों के अनुसार ज्ञान की वस्तु अगर उस ज्ञान के माध्यम से प्राप्त की जा सके तो ज्ञान अविसवादी है और वह प्रमा की कोटि में आ सकता है। जैसे पर्वत पर धूप को देखकर हमें अग्नि का ज्ञान हो रहा है। अग्नि के इस ज्ञान से उस स्थान पर जाकर यथायत अग्नि प्राप्त करेंगे। इस प्रकार बौद्ध प्रमा की व्यवहारवादी परिभाषा देते हैं। उनके अनुसार प्रमा का चरम उद्देश्य अथसिद्धि है इसे ध्यान में रखते हुए प्रमा के दो लक्षण हैं—यथायता और अनधिगतता।

परन्तु दोष इस प्रकार की परिभाषा में भी है। बहुधा वस्तुएँ अस्तित्व में आती हैं और शेष हो जाती हैं या हमारे लिए इनका कोई व्यवहारिक महत्त्व नहीं होता।⁸³ यथा—इस समय जल का मुझे ज्ञान हो रहा है परन्तु यह मेरे व्यवहारिक महत्त्व का नहीं है क्योंकि मुझे प्यास नहीं।

पुनः कूमरिल ने बौद्धों द्वारा की गई अविसवादी के अर्थ की आलोचना करते हुए लिखा है कि अगर ज्ञान का उद्देश्य वस्तु को प्राप्त कर लेना ही है और वस्तु की प्राप्ति के पश्चात् ही यह सिद्ध होता है तो बिजली चमकने में जिस ज्ञान की प्राप्ति होती है यह सदैव असिद्ध रहेगा क्योंकि बिजली की चमक को हम प्राप्त नहीं कर सकते।⁸⁴

परन्तु ये दोनों आक्षेप एक भ्रम पर आधारित हैं। यह भ्रम "अथ-क्रिया समयवस्तु प्रत्यागमम्" का अर्थ न समझने के कारण हुआ है। अथ-क्रिया समय का अर्थ यह नहीं है कि वैसा ज्ञान जो अथ प्राप्ति में तत्काल साधक हो या यथायत साधक हो ही। समय का अर्थ यह है कि अगर उस ज्ञान पर विश्वास करके हम उस वस्तु के प्राप्ति की चेष्टा करें तो वह प्राप्त की जा सके। जल का ज्ञान मुझे हो रहा है और यह प्रमा रूप तभी होगा जबकि प्यास लगने पर यह जल मेरी तृष्ण की शांत कर सके।

दूसरे आक्षेप में भी कहा गया है कि विजली की चमक को हम प्राप्त नहीं कर सकेंगे। परंतु प्राप्ति का अर्थ क्या? क्यारिक्त वही संसक्त है जो बौद्ध कह रहे हैं? प्राप्ति का अर्थ मात्र मुट्ठी में बदकर लेना नहीं होता। विजली की चमक का अनुभव करते हैं—वही उसकी प्राप्ति है।

6 जैन-दर्शन

जैन दार्शनिका ने सम्यक् ज्ञान की परिभाषा देते हुए कहा है

यथा वस्यित्तत्त्वाना सक्षेपाद्विस्तरेण वा ।

यो व बोधस्तामत्राहु सम्यज्ञान मनीषिण ॥

तत्त्वों का उनकी अवस्था के अनुरूप सक्षेप या विस्तार से, जो बोध हाता है, उसे ही विद्वान लोग सम्यक् ज्ञान कहते हैं। मध्वाचार्य ने सवदशन सग्रह में इसकी टीका की है—जिम स्वभाव से अथवा रूप में जीवादि पदार्थ व्यवस्थित है उसी रूप में मोह तथा सशय से रहित होकर उसे जानना सम्यक् ज्ञान है।⁸⁵ ज्ञान की इस परिभाषा से तीन बातें स्पष्ट हैं

- (क) जिस रूप में पदार्थ व्यवस्थित है उन्हें उसी रूप में जानना प्रमा है।
- (ख) वस्तु को मोह से परे अर्थात् पूर्वाग्रह से परे होकर जानना प्रमा है।
- (ग) प्रमा में सशय रहित होकर जानना आवश्यक है।

इनमें पहला बिन्दु विचारणीय है। जिस रूप में पदार्थ व्यवस्थित है उन्हें उसी रूप में जानना—यह तो यहा स्पष्ट हो जाता है कि यह नैयायिकों की भांति प्रमा की यथाथता पर बल देता है। इस प्रकार जैन ज्ञानमीमासा में प्रमा के व्यवहारवादी पक्ष को ध्यान में रखकर प्रमा की उपर्युक्त तीन उपाधिया बतायी गई हैं।

(इ) प्रमा की उपाधियों में प्रयुक्त प्रमुख सम्प्रत्यय

विभिन्न भारतीय दार्शनिका के अनुसार ज्ञान की धारणा को स्पष्ट करने में निम्नलिखित प्रमुख सम्प्रत्यय मिलते हैं जिनके विश्लेषण में पाश्चात्य दार्शनिकों के द्वारा दी गई ज्ञान की धारणा के तुलनात्मक अध्ययन में सहायता मिल सकती है। हमने यथास्थान परवर्ती अध्यायों में इसका प्रयास किया है।

(क) यथायत्वं प्रमा के इस लक्षण की विवेचना में ही इस समस्या का स्वरूप स्पष्ट होता चला आया है। प्रश्न है कि क्या वस्तुतः यथायत्वं प्रमा का अनावश्यक लक्षण है—जैसा कि गणेशोपाध्याय कहते हैं? किंतु गणेशोपाध्याय द्वारा दी गई प्रमा की परिभाषा से, हम देख आए हैं कि, प्रमा की अनिवाय उपाधि के रूप में यथायत्वं प्रतिष्ठित हो जाता है। लेकिन ध्यातव्य है कि गणेशोपाध्याय यथायत्वं के लक्षण का खण्डन यथायत्वं के जिस अर्थ का स्वीकार कर करते हैं इस अर्थ में गणेश की परिभाषा में यथायत्वं प्रतिष्ठित नहीं होता। तब स्पष्टतः समस्या यह नहीं है कि प्रमा की अनिवाय

उपाधि यथायत्न है या नहीं, समस्या यह है कि यथायत्न अपने किस अर्थ में प्रमा की उपाधि है, और किस अर्थ में प्रमा की उपाधि नहीं है? इस समस्या के लिए हमें यथायत्न के विभिन्न अर्थों पर, कसौटियों पर ध्यान देना होगा। इस समस्या का विशद विवेचन तृतीय अध्याय में करेंगे।

(ख) अनधिगतत्व प्रमा को अनधिगत होना चाहिए। बौद्ध, साध्य, भाट्ट-मीमांसक, वेदांत इसके प्रबल समर्थक हैं। किंतु कुमारिल इसके उग्र विरोधी है। अनधिगतत्व के विरुद्ध उनका सर्वाधिक सफल आक्षेप प्राप्ति को आधार बनाकर होता है जिसकी चर्चा हम कर चुके हैं।

किंतु वेदाती स्मृति को इसका अपवाद बहकर कुमारिल के आक्षेप से बच निकलते हैं। अतः प्रमा के इस लक्षण के अधिक परीक्षा की ओर कोई आवश्यकता इस स्वीकृति के बाद शेष नहीं दिखती कि स्मृति के अतिरिक्त प्रमा की सभी स्थितियों में प्रमा की एक अनिवाय उपाधि अनधिगतत्व है।

किंतु प्रमा के इस लक्षण के प्रति अधिक सावधान होने की आवश्यकता वेदांतिया को इसलिए पड़ती है कि वेदांती प्रमा की दूसरी अनिवाय उपाधि अबाधितत्व कहते हैं। प्रश्न है कि क्या कोई भी ज्ञान एक ही साथ अनधिगत और अबाधित हो सकता है? इस प्रश्न के उत्तर के लिए अनधिगत और अबाधित दोनों संप्रत्ययों के और अधिक स्पष्ट विवेचन की आवश्यकता है। इन संप्रत्ययों का विश्लेषण अंतिम अध्याय में करेंगे।

(ग) असदिग्धत्व जैन दार्शनिक प्रमा के पूर्वाग्रह-मुक्त, सशयमुक्त, पक्ष की चर्चा करता है। नैयायिक और भाट्ट भी इसकी चर्चा करते हैं। यह प्रमा के त्रिपयिनिष्ठ पक्ष को उजागर करता है। हम देख चुके हैं कि नैयायिकों के अनुसार सदेह का जभाव त्रिपयिनिष्ठता मात्र ही नहीं है। वस्तुतः ज्ञान के क्षेत्र में मात्र त्रिपयिनिष्ठता को ओढ़ा नहीं जा सकता क्योंकि इससे अहमात्रवाद की उत्पत्ति होती है। परंतु इसकी आवश्यकता नकारना भी संभव नहीं है क्योंकि व्यवहारिक जगत में प्रमा के लिए प्रमाता भी आवश्यक है और प्रमाता की आवश्यकता स्वीकार करते ही प्रमा की त्रिपयिनिष्ठता से बच पाना असंभव हो जाता है।

(घ) कारण बाध दोष रहितत्व इसका अर्थ है कि प्रमा के लिए जो साधन हो, वे साधन दोष रहित हो। यहाँ दो प्रश्न उठते हैं—प्रमा के साधन क्या हैं और उन्हें दोष रहित कब कहा जा सकता है? इसकी विशद चर्चा पंचम अध्याय में की जायगी।

(ङ) अबाधितत्व पूर्व विवेचन के क्रम में हम देख आए हैं कि प्रमा का प्रमात्व उसके खण्डन से परे रह जान में माना गया है। कुछ अर्थ दार्शनिकों ने प्रमा की अनिवाय उपाधि के रूप में यथायत्न का स्वीकार किया है तथा यथायत्न की परिभाषा अबाधितत्व के द्वारा दी है। इस प्रकार अबाधितत्व को

लेकर दो प्रश्न उठते हैं

(क) जिस प्रकार सत्यता की व्याख्या के लिए सवाद सिद्धांत, सप्ततता-सिद्धांत आदि अथ सिद्धान्त हैं उसी प्रकार अबाधितत्व क्या सत्यता के सप्रत्यय की व्याख्या करने वाला कोई एक सिद्धांत है? या यह स्वतंत्र रूप से प्रमा की कोई उपाधि है?

(ख) अबाधितत्व को लेकर दूसरा प्रश्न यह है कि कब कोई प्रमा अबाधित कह दी जा सकेगी? कितने परीक्षणों के उपरांत या कितनी अवधि बीत जाने पर हम कह सकेंगे कि अब यह ज्ञान अथवा यह प्रतिज्ञप्ति खण्डन से परे है? अथवा किमी भी ज्ञान अथवा प्रतिज्ञप्ति को अबाधित की सजा पाने के लिए किस कसौटी पर खरा उतरना होगा?

भारतीय दार्शनिकों के अनुसार सत्यता की धारणा को स्पष्ट करने के क्रम में इन प्रश्नों पर विचार किया जायगा।

००

सन्दर्भ

- 1 श्वेताश्वतर, 4/10
- 2 माया तु प्रकृतिविद्यामायिन तु महेश्वरम्—श्वेताश्वतर, 4/10
- 3 ईगोपनिषद्, 9/11
- 4 ईशावास्योपनिषद्, 11
- 5 वही, 9
- 6 श्वेताश्वतर, 5/1
- 7 सयुक्तनिकाय, पठम अस्साद सुच (3/3/7/4), महाबोधि सभा, सारनाथ वाराणसी, 1933
- 8 वही, द्वितीय अस्माद सुच (3/3/7/5)
- 9 छांदोग्योपनिषद्, 7/2
- 10 तैत्तिरिय, 2/4
- 11 श्रीमद्भागवद्गीता, 18/50
- 12 बोधिचर्यावतारसूत्र, 9/2, महाबोधि सभा, सारनाथ, वाराणसी, 1956
- 13 वही, 9/2
- 14 वही, 9/3-4
- 15 राधाकृष्णन् सर्वपत्ति, भारतीय दशन, भाग 1, राजपाल एण्ड सन्स, 1969, पृ० 31, 33

- 16 केनोपनिषद 2/3
- 17 छांदोग्योपनिषद, 6/13
- 18 भारतीय दर्शन, राधाकृष्णन, भाग 1, पृ० 163
- 19 सयुतनिकाय, अजरसासुत (1/1/6/2)
- 20 वही, 22/1/4, 3/1/3/2
- 21 वही, सम्पज्ज सुच (2/1/9/1)
- 22 बोधिचर्यावतार सूत्र, 9/1
- 23 सयुतनिकाय, भूतमिदमसुच (2/1/4/1)
- 24 केनोपनिषद 2/3
- 25 तवरिय, 2/1
- 26 ईशावास्योपनिषद, 9
- 27 गीता, 4/35
- 28 वही, 18/21
- 29 बुद्धि उपलब्धिज्ञानम प्रत्यय इति पर्याय । व्यापकदली, प्रशस्तपाद भाष्यम, निदेशक, अनुसंधान संस्थान, वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, 1963, प० 171
- 30 शर्मा, नन्दकिशोर, भारतीय दार्शनिक समस्याए, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पृ० 1
- 31 शर्मा, नन्दकिशोर, भारतीय दार्शनिक समस्याए, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, 1966, प० 1
- 32 हास्पस, जॉन, दार्शनिक विश्लेषण परिचय, बिहार हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, पटना, प० 145 167
- 33 'अज्ञानाने यदि ज्ञान काष्ठ ज्ञान प्रसज्यते,' बोधिचर्यावतार सूत्र, 9/62
- 34 भट्ट, गोबधन प्रसाद, एपिस्टेमोलॉजी आफ दि भट्टा स्कूल ऑफ पूर्वमीमांसा, चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस, 1962, पृ० 73
- 35 "प्रमाकरण प्रमाण ।"
- 36 षटर्जी, सतीशचन्द्र, दि प्रोब्लेम आफ फिलासफी, युनिवर्सिटी आफ कलकत्ता, 1964, प० 59 63
- 37 प्राइस, एच०एच०, सम कन्सिडरेशन एबाउट विलीफ, ग्रीफिय, ए०पी०, सम्पादित पुस्तक नॉलेज एंड विलीफ मे प्रकाशित, ऑक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, लन्दन, 1932, पृ० 4, दत्त, धीरेन्द्र मोहन, सिक्स वेज आफ नोइंग, कलकत्ता युनिवर्सिटी, 1972, प० 19 ।
- 38 राधाकृष्णन स०, भारतीय दर्शन, भाग 2, प० 261
- 39 साह्य प्रवचन माध्य, चौखम्बा प्रकाशन, वाराणसी 1978, 1 87

- 40 सारयकारिका, 1963, 3/20
- 41 साध्य प्रवचनभाष्य 1 66
- 42 सारयकारिका, 4/4, "असदिग्धाविपरीतानुधिगतविषया-चित्तवृत्तिः" साध्यतत्त्व
कौमुदी विमूषा, स्वामी आत्मस्वरूप गुरुजी मण्डल, हरिद्वार, 1930, पृ० 1/2
- 43 असन्निकृष्टाय परिच्छवि प्रमा", सारयदशनम, श्रीम-महादेव वेदातिकृतेन
वृत्तिसाध्य, श्री नागेश भट्ट विनिर्मितया, साध्यसूत्रवृत्त्या, भारतमनीषा 1973,
1/87
- 44 वही, 1/114
- 45 वही, 1/115
- 46 एपिस्टेमोलॉजी ऑफ दि भट्टा स्कूल आफ पूवमीमासा, पृ० 78
- 47 वही, प० 78
- 48 वही, प० 78
- 49 चटर्जी, एस० सी०, "याय थ्योरी आफ नॉलेज, सेवेड एडिशन, युनिवर्सिटी ऑफ
कलकत्ता, 1950, पृ० 103
- 50 मध्वाचाय, सबदशन संग्रह, अनुवाद, सम्पादन व्याख्या—प्रो० उमाशंकर ऋषि,
चौखम्बा विद्या-भवन, वाराणसी, 1964, पृ० 131
- 51 साध्य दशनम 1/87
- 52 प्रमाणोरथपरीक्षण "याय — "याय दशनम, वात्स्यायन भाष्य, पृ० 8
- 53 श्री केशवमित्र वृत्त तकभाषा, व्याख्याकार, आचाय विश्वेश्वर सिद्धांत शिरोमणि,
चौखम्बा संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी, प० 46
- 54 अव्यभिचारिणीमसदिग्धामर्थोपलब्धि
—जयतकृत "यायमजरी, चौखम्बा, 1936, प० 12
- 55 वही, पृ० 22
- 56 यायमजरी, प० 171-172
- 57 चटर्जी एस०सी०, "याय थ्योरी ऑफ नॉलेज, प० 21
- 58 यथार्थानुभव प्रमा—तकभाषा, प० 14
- 59 वात्स्यायन भाष्य "यायसूत्र, 2/1/36
- 60 न्यायदशनम, वात्स्यायन भाष्य, पृ० 3
- 61 गंगेशोपाध्याय विरचित तत्त्वचिन्तामणि,, प्रमाण्यवादात् प्रथम खण्ड, मियिला
विद्यापीठ, 1957, पृ० 217
- 62 नानं घटत्वादिना यथा शब्दायसाद्दृश्याभावात् —वही, पृ० 210
- 63 शमा, न-दकिशोर, भारतीय दार्शनिक समस्याए, पृ० 53
- 64 श्लोचवर्तिका, 2/80
- 65 निराकृतपु सर्वेषु धर्मो नास्तीति शक्यते
प्रमाण चोदना तत्र श्रुतीत्योत्पत्तिकादिना ॥—पूवमीमासा सूत्र, 1/1/5

- 66 कारणदोषबाधकज्ञान रहितमगृहीतग्राहिज्ञान प्रमाणम्, शास्त्र दीपिका, चौखम्बा, 1917, पृ० 45
- 67 पाथसारथी कृत 'यायरत्नमाला, गायकवाड ओरियंटल सीरीज, बडौदा, प० 35
- 68 शर्मा, न दकिशोर, भारतीय दाशनिक समस्याए, पृ० 40
- 69 पाथसारथी, शास्त्रदीपिका, चौखम्बा, 1903, पृ० 45 46
- 70 भ्ना, गगानाथ, दि प्रमाकर स्कूल ऑफ पुवमीमासा, इडियन चॉट, इलाहाबाद, 1911, पृ० 20-33
- 71 अनुभूति प्रमाण सा स्मृतेरया स्मृति पुन पूवविज्ञानसस्कारमात्रज पानमच्यते, शालिकनाथ, प्रकरण पचिका, काशी हिंदू विद्वविद्यालय, काशी, 1961, पृ० 127
- 72 यह मत प्रामाकरो का ही है और वस्तुत मात्र अनुभूति को बंध मानने पर इस प्रकार का वास्तववाद भी विवाद का विषय बनता है (विशेष विवरण के लिए दाशनिक विश्लेषण परिचय, जान हास्पस, पृ० 739 से 753 देखें)
- 73 पाथसारथी, शास्त्र दीपिका, प० 45
- 74 भारतीय दाशनिक समस्याए, पृ० 40
- 75 शर्मा, न दकिशोर, भारतीय दाशनिक समस्याए, पृ० 41
- 76 वही, पृ० 41
- 77 तत्र स्मृति व्यावत प्रमात्व अनधिगताबाधित विषयज्ञानत्वम्, धमराजाध्वरींद्र, हिंदीवेदांत परिभाषा, अनुवाद एव टीका, गजाननशास्त्री मुसलगावकर, चौखम्बा, 1963, प० 8
- 78 स्मृतिसाधारणत्वाबाधित विषयज्ञानत्व, वही, पृ० 8
- 79 भट्ट गोवधन प्रसाद, एपिस्टोमोलॉजी ऑफ दि भट्ट स्कूल ऑफ पुवमीमासा, पृ० 79
- 80 वेदांत परिभाषा, गजानन शास्त्रीकृत अनुवाद, प० 16
- 81 अनधिगतविषय प्रमाणम्, धमोत्तराचाय, यामबिंदु टीका, चौखम्बा, 1954, पृ० 3
- 82 अथत्रियासमथ वस्तु प्रदशक सम्यज्ञानम्, वही, प० 3
- 8 भाट्ट उम्बेक तात्पयटीका, मद्रास सस्कृत सीरीज पृ० 14
- 84 कुमारिल श्लोकवर्तिका, मद्रास विश्वविद्यालय, मद्रास, 1940 2/76
- 85 येन स्वभावेन जीवादय पदार्था व्यस्थितास्तेन स्वभावेन मोहसशयरहितत्वेनावगम सम्यज्ञानम्, सवदशन सग्रह, प० 137

2

पाश्चात्य दर्शन में ज्ञान की धारणा

पाश्चात्य ज्ञानमीमासीय विवेचन के लिए हमने 'नालेज' पद का चयन किया है। शब्द-कोशों में इसका हिंदी अनुवाद 'ज्ञान' किया जाता है। परंतु दार्शनिक पदावली में 'नॉलेज' का सटीक अनुवाद ज्ञान में नहीं किया जाना चाहिए क्योंकि प्रथम अध्याय में हमने देखा कि नॉलेज और 'ज्ञान' पद के अर्थ और प्रयोग में पाश्चात्य और प्राच्य-दर्शन में आधारभूत भेद हैं। 'नॉलेज' पद के सन्दर्भ में सत्यता-असत्यता का प्रश्न ही नहीं उठाया जा सकता।¹ 'ट्रू नालेज' एक पुनरुक्ति और 'फाल्स नालेज' एक स्वतंत्र व्याख्याती पद है।² परंतु भारतीय दार्शनिक ज्ञान के सन्दर्भ में सत्यता-असत्यता का प्रश्न उठाते हैं। सामान्यतः भारतीय दर्शन में सत्य होना ज्ञान की वैधता की एक अनिवार्य उपाधि है। वैध ज्ञान को 'प्रमा' और अवैध ज्ञान को 'अप्रमा' कहा गया है। इस दृष्टि से बहुधा 'नालेज' पद को प्रमा पद के समानार्थक समझा गया है।³

परंतु 'नॉलेज' पद का प्रमा में सदैव अनुवाद करने में थोड़ी कठिनाई होती है। क्योंकि प्रामाणिकों ने प्रमा के लिए यथायथा की मांग को नकार दिया है। जबकि 'नॉलेज' पद सदैव सत्यता को समाहित करता है। इस समस्त विवाद पर हम बाद में विचार करेंगे, अभी विषयांतर से वचन के लिये हम 'नॉलेज' पद के प्रचलित हिंदी अनुवाद 'ज्ञान' पद से अपना काम चलाएंगे। जिसके क्रिया पद के लिए 'जानना' का प्रयोग होता है।

ज्ञान के संबंध में यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि ज्ञान क्या है? अथवा क्या हम कुछ जानने का दावा कर सकते हैं? इसके लिये हम 'जानना' शब्द के विविध प्रयोगों पर ध्यान देना होगा।

(अ) 'जानना' शब्द के विविध प्रयोग

'जानना' शब्द का हम एकाधिक अर्थों में प्रयोग करते हैं, इसके मुख्य तीन प्रयोग निम्नलिखित हैं—

(क) "मैं राम को जानता हूँ"—यहां 'जानना' शब्द का प्रयोग परिचय

के अर्थ में हुआ है। हम किसी तथ्य से, किसी वस्तु से या व्यक्ति से परिचित हो सकते हैं। इस अर्थ में 'जानना' शब्द अस्पष्ट हो जाता है। एक उदाहरण लें—मैं हिंद महासागर से परिचित हूँ—यह प्रतिज्ञप्ति कोई भी व्यक्ति दो स्थितियों में दे सकता है। पहला तो यह कि वह किताबों में पढ़कर और नक्शों में देखकर हिंद महासागर के बारे में जानता हो, परंतु जब वह जहाज से हिंद महासागर के ऊपर उड़ान भर रहा हो तब वह यह न पहचान सके कि यही हिंद महासागर है। दूसरी स्थिति यह है कि कोई व्यक्ति हिंद महासागर के बारे में कोई भी प्रतिज्ञप्ति न बता सके परंतु हिंद महासागर पर उड़ान भरते हुए पहचान जाय कि यही हिंद महासागर है। इस प्रकार 'परिचय' के दो अर्थ हो सकते हैं—

1 वस्तु या व्यक्ति से सम्बन्धित किसी प्रतिज्ञप्ति या प्रतिज्ञप्तियाँ को सत्य जानना।

2 वस्तु या व्यक्ति को पहचान लेना।

पहले अर्थ में 'जानना' का प्रयोग प्रतिज्ञप्ति को जानने के अर्थ में किया जाता है, दूसरे अर्थ में 'जानना' का अर्थ क्षमता से है।

(ख) "मैं तरना जानता हूँ"—'जानना' का यह प्रयोग निश्चय ही परिचय जानने वाले प्रयोग से भिन्न है। यहाँ 'जानना' का अर्थ क्षमता है। राईल ने इसी अर्थ में जानना को क्षमता सूचक क्रिया कहा है। यहाँ जानने का अर्थ अपनी क्षमता का परिचय देना है। 'मैं तरना जानता हूँ' कहने में यह निहित नहीं है कि मैं तरने के बारे में कोई तथ्य जानता हूँ। 'मैं तरना जानता हूँ' का अर्थ है अगर अवसर आए तो मैं तर सकता हूँ।

इस अर्थ में 'जानना' तथ्य जानने से भिन्न है। कोई बहुत अच्छा तैराक तरने की क्रिया के बारे में एक भी शब्द सम्भवतः न बता सके, वह जो कुछ बताए वह तरने का क्षमता के लिये पर्याप्त नहीं भी हो सकता है। इसके विपरीत यह भी सम्भव है कि कोई व्यक्ति तैराकी पर मोटी सी पुस्तक लिख दे पर उसे तैराक न आता हो।

(ग) 'मैं जानता हूँ कि पानी सौ डिग्री सेल्सियस पर उबलता है'—यहाँ 'जानना' प्रतिज्ञप्ति को जानने के अर्थ में आया है।

हॉस्पस ने ज्ञानमीमासा की दृष्टि से 'जानना' के इसी प्रयोग को सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण बताया है।⁵ क्योंकि समस्त ज्ञानमीमासीय विवेचन या समस्त ज्ञान ही प्रतिज्ञप्ति में व्यक्त किया जाता है। अतः ज्ञानमीमासा का यह एक महत्त्वपूर्ण प्रश्न है कि हम कब किसी प्रतिज्ञप्ति को जानते हैं? अथवा, हमारा यह दावा कि मैं किसी प्रतिज्ञप्ति 'प' को जानता हूँ, कब वैध होता है।

(आ) जानने की सभी स्थितियों में सामान्य

'जानना' शब्द के तीन प्रचलित प्रयोग हमने देखे। सम्भव है कि इनके अर्थों की विविधता

के कारण ही इनसे सबधित दार्शनिक समस्याएँ ऐसी ही खि पडती हैं कि उनको हल निकालना ही कठिन जान पडता हो।⁸ अतः यह देखना आवश्यक है कि जिन स्थितियों में हम 'जानना' शब्द का प्रयोग करते हैं उनमें वस्तुतः कुछ सामान्य है अथवा नहीं? अगर कुछ सामान्य है तो वह क्या है?

वूजले ने 'जानना' पद के मुख्यतः दो अर्थ बताए—परिचित होना और स्थित्य जानना।⁹ वूजले ने इन दोनों को ही जानने की स्थितियों के अलग-अलग रखा पर तु उनमें प्राकारिक भेद बताया। वूजले के अनुसार यह अंग्रेजी भाषा की सीमाबद्धता है कि यहाँ दोनों स्थितियों के लिए एक ही प्रकार का शब्द 'नो' का प्रयोग किया जाता है जबकि इन दोनों में प्राकारिक भेद है। अर्थ भाषाओं में यथा फ्रेंच इटालियन और जर्मन में इनके लिए क्रमशः 'कोनेत्र', 'सब्दार', 'कोनोशर' और 'सोपेरे', 'केनेन' और 'विस्सेन'—शब्द युग्मों का प्रयोग होता है।

वूजले की परिगणना में कुछ अस्पष्टता है। एक स्थान पर तो वूजले कहते हैं कि दोनों स्थितियों के लिये दो प्रकार के पदों का प्रयोग होना चाहिए क्योंकि इनमें प्राकारिक भेद है, परंतु तत्काल वूजले यह भी कह देते हैं कि परिचय और तथ्य जानना ज्ञान के ही रूप हैं,⁸ अर्थात् दोनों में समानता है। यहाँ यह स्पष्टीकरण अपेक्षित था कि दोनों स्थितियों में समानता क्या है जिससे दोनों को ही ज्ञान के अलग-अलग रखा जाय और क्या भेद है जिसके कारण दोनों में प्राकारिक अंतर बताया जा रहा है। वूजले यह स्पष्ट नहीं करते। सम्भवतः वूजले की समस्या का स्पष्टीकरण हमें विटगेंस्टाइन से मिले।

विटगेंस्टाइन ने कहा है कि अनेक बार बहुत-सी दार्शनिक परेशानियाँ इसलिये होनी हैं कि हम ऐसा मानकर चलते हैं कि उन सभी वस्तुस्थितियों अथवा घटनाओं में एक-काई-ऐसा सामान्य गुण होना चाहिए जिसके आधार पर हम एक ही शब्द का प्रयोग उन सबके लिये करते हैं। विटगेंस्टाइन के अनुसार ऐसी धारणा भ्रामक है क्योंकि यह सवथा सम्भव है कि कोई भी एक गुण उन सब में समान न हो। वे विभिन्न गुणों के वितरण से समानता का एक उलझा हुआ जाल⁹ बनाती हैं। विटगेंस्टाइन ने अपने कथन की स्पष्टता के लिये खेल शब्द का उदाहरण लिया है। उनके अनुसार हम कभी नहीं बता सकते कि जिन सभी स्थितियों में हम खेल शब्द का प्रयोग करते हैं उनमें सामान्य क्या है। क्योंकि इनमें कुछ भी सामान्य नहीं है।¹⁰ किंतु एक ही परिवार के विभिन्न सदस्यों की तरह वे समान प्रतीत होते हैं।

पर तु एयर न विटगेंस्टाइन के मत का खण्डन किया है कि यह सम्भव ही नहीं कि उनके बीच समानता हो परंतु कोई भी तथ्य सामान्य नहीं हो।¹¹ खेल शब्द के विभिन्न प्रयोगों के बीच सामान्य क्या है—यह बता सक्ना संभव नहीं है, इससे यह तथ्य निगमित नहीं होता कि उनके बीच कुछ सामान्य है ही नहीं। वस्तुतः उनके बीच किसी तथ्य को सामान्य न बता पाना और उनके बीच किसी सामान्य तथ्य का न होना—दोनों दो बातें हैं। पहली कठिनाई भाषागत है दूसरा अभाव तथ्यगत है। विटगेंस्टाइन भाषागत कठि-

नाई के आधार पर तथ्यगत अभाव को निगमित करते हैं, जो अवैध है।

वस्तुतः जानने की जिन स्थितियों की हम चर्चा कर रहे हैं उनके बीच की समानता को दिखा पाना भी सहज है। परिचय के अर्थ में जानने के दो अर्थ हम देख चुके हैं, प्रतिज्ञप्ति जानना और पहचान लेना। जब परिचित होने में हमारा अभिप्राय किसी प्रतिज्ञप्ति या किसी प्रतिज्ञप्तियों को सत्य जानना होता है तो निश्चय ही हम जानने के उस अर्थ की बात करते हैं जिसकी धातु प्रतिज्ञप्ति को सत्य जानने के सदम में की जाती है। अगर परिचय का अर्थ पहचानना है तो यह एक प्रकार की क्षमता है। इस अर्थ में परिचित होने पर हम क्षमता वाले अर्थ में निकट जाते हैं।

परंतु क्षमता के अर्थ में जानना भी प्रतिज्ञप्ति जानने से भिन्न नहीं है। राम को देखकर पहचान लेना तभी संभव है जबकि हम राम के बारे में कोई न कोई प्रतिज्ञप्ति सत्य जानते हो। वस्तुतः हम सिर्फ उसे ही पहचान सकते हैं जिसके बारे में पहले हमने कभी कुछ सुना, देखा या जाना हो। उदाहरणार्थ, हम रास्ते चलते एक व्यक्ति को देखकर उससे संवधा अपरिचित होते हुए भी यह पहचान लेते हैं कि वह राम है, तो इतना स्पष्ट है कि हम राम के बारे में जरूर कुछ जानते हैं। यद्यपि यह परिचय की स्थिति नहीं है। परंतु शब्द प्रयोग के साथ ही यह स्पष्ट होता है कि हम उस शब्द से परिचित हैं। अब अगर किसी अपरिचित व्यक्ति या वस्तु के लिए उस परिचित शब्द का प्रयोग हम करते हैं और यह प्रयोग ठीक होता है तब भी यह उस वस्तु, व्यक्ति या तथ्य को पहचानने की ठीक ठीक स्थिति तभी उपस्थित होती है जबकि उस वस्तु, व्यक्ति या तथ्य के बारे में कोई प्रतिज्ञप्ति जाने अथवा वह स्थिति एक सफल या असफल अटकल की होती है।

यही बात क्षमतापूर्वक अर्थ क्रियाओं के बारे में भी कही जा सकती है। जैसे कि कोई व्यक्ति सायकिल चलाना जानता है तो वह भले ही उसे अभिव्यक्त कर सके या न कर सके वह इतना जानता है कि यहाँ बलस बनाये रखना जरूरी है या पडल को ऊपर नीचे करना होगा, या हैण्डल सीधी रखनी होगी।

प्रतिज्ञप्ति के अर्थ में जानने के लिये भी तथ्य जानना अनिवार्य है। क्योंकि प्रतिज्ञप्ति सर्वत्र किसी सम्भव या यथाय तथ्य का इंगित करती है। इस प्रकार जानने की इन सभी स्थितियों में तथ्य जानना एक सामान्य तथ्य है। परंतु किसी व्यक्ति का यह दावा कि मैं किसी तथ्य को जानता हूँ कब वैध होता है? वस्तुतः तथ्य जैसा है क्या बिलकुल वैसा ही हम उसे जानते हैं? क्या हमारे ज्ञान की विषय वस्तु के अतिरिक्त भी तथ्य की स्वतंत्र रूप से वस्तुजगत् में कोई सत्ता है? क्या हमारे ज्ञान से स्वतंत्र वस्तु जगत् की कोई सत्ता है? ये सारे प्रश्न तत्त्वमीमासीय हैं। ज्ञानमीमासा की दृष्टि से यही प्रश्न सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण होता है कि कब मेरा यह दावा वैध होता है कि मैं किसी प्रतिज्ञप्ति को जानता हूँ। क्योंकि समस्त ज्ञान प्रतिज्ञप्तियों में ही व्यक्त किया जाता है, अतः यहाँ प्रतिज्ञप्तियों को जानना ही सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। इसके लिए हम यह

देखना होगा कि किसी प्रतिज्ञप्ति को जानने की अनिवाय और पर्याप्त उपाधियाँ कौन-कौन सी हैं ?

(इ) जानने की उपाधियाँ

यूनानी दार्शनिक प्लेटो ने थियेटेटस के सवाद में इस प्रश्न पर प्लेटो का विवाद अतः इस विदु पर पहुँचता है कि सत्य विश्वास में कौन सी ऐसी चीज जुड़ती है जो उसे ज्ञान की सज्ञा प्रदान करती है ?¹²

समसामयिक पाश्चात्य दार्शनिकों में बर्ट्रैंड रसेल, ए० जे० एयर, ए० डी० वूजले और आर० एम० चिचम ने इस प्रश्न पर विशद विवेचना प्रस्तुत की है। हम क्रमशः इनके मत की संक्षिप्त चर्चा करेंगे।

1 रसेल का मत

रसेल ने जानना को एक प्रकार का सत्य विश्वास कहा है।¹³ रसेल के अनुसार जानने की दो अनिवाय उपाधियाँ निम्नलिखित हैं

- (1) प्रतिज्ञप्ति सत्य हो, और
- (ii) प्रतिज्ञप्ति का सत्यता में विश्वास हो।

परन्तु ये उपाधियाँ पर्याप्त नहीं हैं। रसेल इस पर्याप्त उपाधि की खोज करते हुए तीन सम्बन्धी निम्नलिखित तीन परम्परागत मतों का परीक्षण करते हैं

- (क) जानना स्वतः प्रामाण्य है (देकात का मत)।
- (ख) जानना एक प्रकार का सत्य विश्वास है, जो विश्वास के एक बड़े तंत्र में संसक्त रहना है (जानना का संसक्तता सिद्धांत)।
- (ग) जानना वह है जिसके द्वारा सफल क्रियाएँ संपादित की जा सकें (जानना का उपयोगितावादी सिद्धांत)।

रसेल इन मतों को अनुपयुक्त प्रमाणित करते हैं और जानने की एक तीसरी उपाधि बताते हैं

- (ii) सत्य विश्वास व पक्ष में प्रमाण है।

परन्तु रसेल इस तीसरी उपाधि को घपले से भरा बताते हैं। इस स्वीकारोक्ति में यह कि जानने की कोई भी निश्चिन्त और भ्रामकता रहित परिभाषा नहीं बनायी जा सकती, रसेल जानना का एक मात्रामूलक अर्थ निर्धारित करते हैं।¹⁴ रसेल का दृष्टान्त मानना मात्रामूलक इस अर्थ में है कि जानने का दावा कभी विफल सिद्ध नहीं हो सकता। इस दावे के अधिवाधिक सभाव्य होने की बात की जा सकती है।¹⁵ इस सम्भावना का उच्चतम बिंदु प्रत्यक्ष (के तथ्या में पाया जाता है) और यह उदात्त धर्म सम्भावना स्मृति के तथ्यों में पायी जाती है।¹⁶

2 एयर का मत

ए० जे० एयर जानने की तीन उपाधियों की चर्चा करते हैं¹⁷

- (क) प्रतिज्ञप्ति को सत्य होना चाहिए,
- (ख) प्रतिज्ञप्ति पर विश्वास होना चाहिए, और
- (ग) विश्वास अधिकृत होना चाहिए।

विश्वास के अधिकृत होने का स्पष्टीकरण एयर विभिन्न प्रकार से करते हैं। जैसे तकशास्त्र और गणित की प्रतिज्ञप्तियों पर का विश्वास अधिकृत तब समझा जाएगा जब कि उन प्रतिज्ञप्तियों की सत्यता को यथ प्रमाणित कर दिया जाय, आनुभविक प्रतिज्ञप्तियां पर का विश्वास तब अधिकृत समझा जा सकता है जब कुछ प्रत्यक्ष, स्मृतिजय इत्यादि प्रमाण दे दिये जायें¹⁸ आदि। परंतु एयर के अनुसार विश्वास के अधिकृत होने की शत मात्र ही ज्ञान की शत है। विश्वास के अधिकृत कहे जाने के ये मारे उपाय जानने की शतें नहीं हैं। ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार शुभ की परिभाषा में शुभ का माप दण्ड नहीं शामिल किया जा सकता।¹⁹

3 वूजले का मत

रसेल की भांति ही ए० डी० वूजले भी जानना और सत्य विश्वास में मात्रा का भेद मानते हैं।²⁰ वूजले के अनुसार सत्य विश्वास की निम्नलिखित तीन उपाधियां हैं²¹

- (क) प का सत्य होना
- (ख) प के उत्तर में निश्चयता की विभिन्न मात्राओं के साथ हा कहने के लिये तैयार होना, और
- (ग) प के पक्ष में कुछ प्रमाण होना।

परंतु सत्य विश्वास की यह स्थिति जानने की स्थिति नहीं है। जानने के लिये इन तीन उपाधियों में दो और निम्नलिखित उपाधियां जोड़नी पड़ेंगी

- (घ) प्रमाण को सही होना चाहिए, और
- (ङ) प्रमाण का निष्कर्ष स सम्बन्ध सही होना चाहिए।

4 चिज्म का मत

उपयुक्त स्पष्टीकरण एयर सम्भवतः उस सभावना को ध्यान में रखते हुए दना चाहता है जिसे समस्या रूप में चिज्म ने उठाया है। विश्वास को अधिकृत कहने के जिन भी स्पष्टीकरण एयर देते हैं वे दर्शन की परम्परागत भाषा में प्रमाण कहे जा सकते हैं। जानने की वैधता की एक शत वूजले भी पर्याप्त प्रामाण्य बताते हैं। वे अपनी परिगणना के प्रारम्भिक बिंदु पर ही यह प्रश्न उठाते हैं कि 'सत्य विश्वास + पर्याप्त प्रमाण = जानना' — क्या यह समीकरण उचित है? ²³ चिज्म इस समीकरण को

नकारते हैं। चिज्म इसके लिये दो तक देते हैं। प्रथम बहुधा 'सत्य' विश्वास पर्याप्त प्रमाण' जानने की स्थिति नहीं होती। यथा, कोई व्यक्ति इस कथन पर विश्वास करता है कि चुनाव में दल क हार जाएगा और इसके लिये उसके पास पर्याप्त प्रमाण भी है, यथा महगाई बढ गई है या इस दल ने अब तक कोई उल्लेखनीय कार्य नहीं किया, जादि। अब अगर वस्तुतः वह दल चुनाव हार जाता है तब भी यह नहीं कहा जा सकता कि वह व्यक्ति इस प्रतिज्ञा की जानता था।

परंतु चिज्म की इस आलोचना पर आपत्ति उठाई जा सकती है। यह कहा जा सकता है कि वह व्यक्ति जिन प्रमाणों को पर्याप्त की सज्ञा दे रहा है, वे प्रमाण पर्याप्त नहीं हैं। उक्त कथन के लिये जुटाए गये सभी प्रमाण तब तक अपर्याप्त हैं जबतक चुनाव परिणाम घोषित नहीं हो जाता। या यह कहना चाहिए कि चुनाव परिणाम की घोषणा ही एकमात्र इस कथन की प्रामाणिकता है। परंतु बहस और भी आगे जागे रखी जा सकती है कि चुनाव परिणाम की घोषणा ही एकमात्र इस कथन का पर्याप्त प्रमाण है -- इसका क्या प्रमाण है? वस्तुतः पर्याप्त प्रमाण कहने से हर स्थिति में यही कठिनाई सामने आती है कि कब किसी प्रमाण को पर्याप्त की सज्ञा देंगे या प्रमाणों की सख्या किस बिन्दु पर पहुँच कर पर्याप्त हो जाती है? ²⁴

पर्याप्त प्रमाण के सम्बन्ध में चिज्म की दूसरी आपत्ति यह है कि पर्याप्त प्रमाण, जिसे जानने की अनिवाय उपाधि कहा जा रहा है, स्वतः उसकी व्याख्या जानने के सप्रत्यय के बिना नहीं की जा सकती। ⁵ इसी प्रकार चिज्म जानने की अनेक परिभाषाओं की परीक्षा कर उन परिभाषाओं को अस्वीकार्य घोषित करते हैं और जानने की निम्नलिखित तीन उपाधियाँ बताते हैं। ⁶

- (क) प में विश्वास होना चाहिए,
- (ख) प को सत्य होना चाहिए, और
- (ग) प को दोषमुक्त प्रमाणयुक्त होना चाहिए।

(ई) जानने की उपाधियों का सामान्य स्पष्टीकरण

1 प्रथम उपाधि—प में विश्वास

यह जानना की विषयगत शक्त है, जो ज्ञाता की अनिवायता पर बल देती है। भारतीय दार्शनिक भी ज्ञान का विश्लेषण तीन भागों में करता है—प्रमाता, प्रमेय और प्रमाण। भारतीय दार्शनिक प्रमाता के रूप में आत्मतत्त्व का निरूपण विस्तारपूर्वक करता है परंतु पाश्चात्य तकनिष्ठ अनुभववादी इस तत्वमीमासीय विवेचन से सहज ही तत्वमीमासा को निरर्थक कहकर अलग हट जाता है। फिर भी जानने की इस विषयगत शक्त को तकनिष्ठ अनुभववादी इस कथन के साथ महत्ता प्रदान करता है कि विश्व में अनेक घटनाएँ और वस्तुस्थितियाँ उपस्थित हैं जिन्हें हम इस उपाधि के अभाव में नहीं जानते। ²⁷

व 'प' को जानता है—इसके लिए यह आवश्यक है कि 'प' अटकल, जिज्ञासा, सदेह, आदि न हो, वरन 'प' में विश्वास हो। वस्तुतः 'प' को जानने में ही उसका विश्वास होना निहित है। इस उपाधि के और अधिक स्पष्टीकरण के लिए निम्नलिखित चार कथनों की विवेचना की जा सकती है

(क) मैं 'प' को जानता हूँ पर 'प' में विश्वास नहीं करता।

(ख) 'प' सत्य है पर मैं उस पर विश्वास नहीं करता।

(ग) 'प' पर विश्वास है पर तु 'प' सत्य नहीं है।

(घ) 'प' असत्य है पर मैं इस पर विश्वास नहीं करता।

यहां (क) आत्म-व्याघातक कथन है। मैं जानता हूँ में ही मैं विश्वास करता हूँ निहित है। (ख) आत्मव्याघातक नहीं है। नि सदेह ऐसी असह्य प्रतिज्ञप्ति सत्य हैं जिन पर लोग विश्वास नहीं करते। (ग) की स्थिति में भी कोई आत्मव्याघात उत्पन्न नहीं होता। 'प' विश्वास का विषय हो सकता है, 'प' का जानने की आवश्यक शत भी 'प' पर विश्वास है पर तु 'प' पर विश्वास करने के लिए न तो 'प' को जानना ही आवश्यक है, और न तो 'प' का सत्य होना ही।²⁸ जानने और विश्वास करने में एक बहुत बड़ा अंतर यह है कि विश्वास करना जानने की अत्यंत स्थिति है पर विश्वास वरन के लिए जानना आवश्यक नहीं होता। यह जानना कि 'प' सत्य है यह विश्वास करने से भिन्न है कि 'प' सत्य है क्योंकि जानने की स्थिति में 'प' का सत्य होना अनिवाय है। किंतु विश्वास करने की स्थिति में 'प' की सत्यता अनिवाय नहीं। इस प्रकार (घ) का स्थिति में भी कोई असंगति नहीं है।

भाषा के अलंकारिक प्रयोग के कारण "मैं जानता हूँ कि पर तु मुझे विश्वास नहीं होता"—जैसी प्रतिज्ञप्ति प्रयोग में लायी जाती है। परंतु इनका अर्थ होता है कि 'मुझे जानकर आश्चर्य होता है कि 'प' या 'यह जानकारी आश्चर्यजनक है कि 'प'।

2 द्वितीय उपाधि—'प' की सत्यता

किसी प्रतिज्ञप्ति को जानने की एक अनिवाय उपाधि यह भी है कि प्रतिज्ञप्ति को सत्य होना चाहिए। पर तु प्रतिज्ञप्ति कब सत्य होती है? पारश्चात्य दार्शनिकों में मध्वप्रथम अरस्तू ने दर्शन के क्षेत्र में वैज्ञानिक पदावली की आवश्यकता अनुभव की। अरस्तू के अनुसार अनेक ऐसे पद दर्शन में थे जो या तो अस्पष्ट थे या अनेकायक थे। सत्य और असत्य भी ऐसे ही पद थे। सत्य पद अनेक अर्थों में व्यक्त किया जाता है। उदाहरणार्थ—यह सच्चा मित्र है, यह सच्ची घटना है, यह सत्य है आदि। सत्य के इन समस्त प्रयोगों से इतना स्पष्ट है कि वे सभी एक मापमूलक अर्थ में सम्बंधित हैं। अर्थात् किसी मानक को ध्यान में रखकर हम किसी मोती या मित्र को सच्चा कहते हैं। इसी प्रकार किसी निणय को सत्य कहने का मानक यह है कि निणय सम्बंधित तथ्या के अनुसृत है।

द्वितीय तर्कशास्त्र के प्रणेता आरनाल्ड ने अपनी पुस्तक पाट रायल लाजिक में

कहा कि अपने विषय वस्तु के आधार पर कोई भी प्रतिज्ञप्ति या सत्य होता है या असत्य। प्रतिज्ञप्ति की सत्यता इस बात पर निर्भर करती है कि प्रतिज्ञप्ति के आधार पर लिया गया निणय सत्य प्रमाणित होता है या अमान्य।

विंडलवाईड के अनुसार सत्यता से सम्बन्धित प्रश्नोत्तरों के विचारों द्वारा का विरोध आधुनिक दशन म प्रथमतः काट ने किया। काट ने आभासिक और पारमार्थिक जगत की बात की। पर तु काट ने यह कही नहीं कहा कि जिसे हम सत्य जानते है वह पारमार्थिक जगत का प्रतिरूप है। जैसा कि अरस्तू ने कहा था कि सत्यता निणयो म पायी जाती है और यह वस्तुओं के अनुरूप होती है काट ने इसके विपरीत कहा कि सत्य हमारे मन के आकारों पर निर्भर करता है। यह उही क अनुरूप होता है, तथ्यो क अनुरूप नहीं। इस प्रकार सत्य मात्र निणयो तक ही सीमित नहीं बरन् यह सबन पाया जा सकता है—हमारी मानसिक प्रक्रियाओं के बीच भी।³⁰

विंडलवाईड के इस मत के विरुद्ध फ्रेंच वैदानी का मत है कि विंडलवाईड ने जो कहा वह काट का दशन नहीं विंडलवाईड का अपना दशन है।³¹ काट ने स्पष्ट शब्दों में पारमार्थिक और प्रातिमासिक जगत की बात की और कहा कि वस्तुओं के पारमार्थिक स्वरूप को हम नहीं जान सकते। यह काट का अज्ञेयवाद है। इस प्रकार यह कहना कि काट के अनुसार सत्यता सबन पायी जाती है—गलत है। काट ने ज्ञान के क्षेत्र को सीमित कर दिया है और सत्यता की बात भी एक सीमित क्षेत्र में ही की जा सकती है।

काट के मत की व्याख्या करने का दावा करने वाले इन दोनों मतों की समीक्षा यहाँ अनपदिान होगी क्योंकि काट के मत को आधारित कर प्राप्त होने वाला कोई भी निष्कर्ष तकसम्मत नहीं हो सकता। काट पारमार्थिक और प्रातिमासिक सत्ताओं की बात करते है। जिसकी अनिवार्य परिणति अज्ञेयवाद है, जो स्वीकार्य नहीं है। काट की व्याख्या करने वाले अथवा अरस्तू प्रभृति विद्वानों के मतों के सन्निभ्त परिचय का तात्पर्य यहाँ सत्यता-सम्बन्धी दो प्रचलित सिद्धांतों का प्रारम्भ और उनकी प्राचीनता का निरूपण मात्र है। उपर्युक्त आधार पर दो प्रश्न उभरते हैं कि ज्ञान के क्षेत्र में सत्यता क्या निणयो में पायी जाती है या निणयो की विषय वस्तु में? इनके उत्तर में कुछ प्रचलित सिद्धांत आ जाते हैं जिनकी विवेचना हम क्रमशः करेंगे।

(क) सत्यता का सवाद सिद्धांत इस मत के अनुसार सत्यता वस्तु और प्रतिज्ञप्ति के बीच का सम्बन्ध है। यह सबध इस प्रकार का है कि कोई भी प्रतिज्ञप्ति सत्य है अगर वह किसी तथ्य से सवाद रखती है। परिभाषा में दो प्रमुख पद हैं—तथ्य और सवाद। दोनों पदों का अर्थ निरूपण अपेक्षित है।

सवाद क्या है? पहले 'सवाद' शब्द को लें। 'सवाद' शब्द क्या उस अर्थ में प्रयुक्त हुआ है जिस अर्थ में 'तादात्म्य' शब्द प्रयुक्त होता है? यह आपत्ति प्रथमन डेल्यो ने अरस्तू के इस मत के विरुद्ध उठाई थी कि कोई निणय सत्य तब होता है जब तथ्य

के अनुरूप हो। 'अनुरूप' शब्द का अर्थ है? अगर अनुरूप (अथवा सवाद) शब्द यहाँ वैसे व्यवहृत है जैसे कि कहा जाता है राम का चित्र राम के अनुरूप है (अथवा राम सत्तादात्म्य रखता है)? प्रो० डेल्वी के अनुसार तथ्य और प्रतिज्ञप्ति के बीच इस प्रकार का संबंध असम्भव है।³² इस गमस्या को जॉन हॉस्पस न और भी स्पष्ट किया है कि कयो प्रतिज्ञप्ति तथ्य की प्रतिच्छवि नहीं हो सकती।³³

'सवाद' शब्द का अर्थ एकैक संबंध वाला हो सकता है। क्या सत्यता तथ्य और प्रतिज्ञप्ति के बीच उस प्रकार का संबंध है जैसा कि लाइब्रेरी में रखी पुस्तक और उसके लिए निर्धारित काड म होता है? अगर सत्यता इस प्रकार का संबंध है तो कहा जा सकता है कि सत्य प्रतिज्ञप्ति वह है जो तथ्य को बतावे। 'सवाद' शब्द को इस अर्थ में प्रयुक्त करने पर एक दोष आ जाता है कि किसी प्रतिज्ञप्ति के सत्य होने के लिए एकैक संबंध आवश्यक हो सकता है पर पर्याप्त नहीं।³⁴

सवाद सिद्धांत के समर्थक अपने मत के पक्ष में बहुधा यह कह देते हैं कि सवाद विलक्षण और अविश्लेष्य है। परंतु किसी भी वस्तु को ऐसा कहने के लिए उसे ऐग प्रमाणित करना आवश्यक होता है। सवाद सिद्धांत के समर्थकों के पास इसे अविश्लेष्य कहने का मात्र यही एक आधार है कि सवाद के जितने भी विश्लेषण दिये गए हैं वे पर्याप्त नहीं हैं। परंतु इससे इतना ही प्रमाणित होता है कि सवाद सिद्धांत के समर्थक इसका विश्लेषण नहीं कर पाये हैं। इसके सवाद शब्द का अविश्लेष्य होना सिद्ध नहीं होता।

तथ्य क्या है? तथ्य' शब्द के प्रयोग को लेकर सवाद सिद्धांत पर आपत्ति की जाती है।³⁵ 'तथ्य' शब्द का प्रयोग कभी कभी सत्य प्रतिज्ञप्ति के अर्थ में होता है। 'यह तथ्य है कि यह दीवाल उजली है' अर्थात् 'यह दीवाल उजली है' यह वाक्य एक सत्य प्रतिज्ञप्ति को व्यक्त करता है। इस प्रकार सवाद सिद्धांत के अनुसार 'सत्य प्रतिज्ञप्ति वह है जो तथ्य से सवाद रखे।' अब यदि 'तथ्य' पद को सत्य प्रतिज्ञप्ति से स्थानांतरित कर दिया जाय तो सवाद सिद्धांत के अनुसार यह कहा जायगा कि 'सत्य प्रतिज्ञप्ति वह है जो सत्य प्रतिज्ञप्ति से सवाद रखे।' यहाँ सत्य प्रतिज्ञप्ति की परिभाषा सत्य प्रतिज्ञप्ति के आधार पर होने से परिभाषा में चरक दोष हो जाता है।

कभी कभी 'तथ्य' शब्द का प्रयोग वास्तविक वस्तुस्थिति के अर्थ में भी किया जाता है। परंतु तथ्य शब्द का यह अर्थ स्वीकार करने पर हम सत्यता के उस सिद्धांत में पहुँच जाते हैं जिसके अनुसार सत्य प्रतिज्ञप्ति वह है जो वस्तुस्थिति का निर्देश करे। जिसकी व्याख्या हम आगे करेंगे। परंतु 'तथ्य' शब्द के इस प्रयोग से सवाद सिद्धांत का अपना अर्थ गुम जाता है।

(ख) सत्यता का सततता सिद्धांत सत्यता के परम्परागत सिद्धांतों में से पूर्वोक्त सवाद सिद्धांत अस्तु के बाद काट तक समान रूप से लोकप्रिय रहा।³⁶ काट के पश्चात् रसेल³⁷, ए० सी० यूइंग³⁸, और सी० डी० ब्राड

इसके समर्थक हुए। ससक्तता सिद्धांत समान रूप से लोकप्रिय न हो सका क्योंकि वह ऐसा सिद्धांत है जो ज्ञान भीमासा और तत्वभीमासा के प्रत्ययवादी तंत्र का एक भाग होने के कारण निःसर्ग रूप से प्रत्ययवाद से हटकर अपनाया नहीं जा सकता।³⁹

इस सिद्धांत के प्रमुख समर्थकों में ब्रैंडले⁴⁰, एच० एच० जोअकिन⁴¹, बी० ब्लशड⁴² का नाम आता है। इनके अनुसार सत्यता का अर्थ निणयो का परस्पर ससक्त होना है। सत्यता निर्णय और निणयो के बाहर के किसी वस्तु के बीच का संबंध नहीं हो सकता। सत्यता निणयो का ही परस्पर संबद्ध होना है। ब्लशड ने जैसा कि नेचर ऑफ थॉट में ससक्तता सिद्धांत को प्रस्तुत किया⁴³, उसके अनुसार विचार का लक्ष्य वास्तविकता के साथ तादात्म्य स्थापित करना है और वास्तविकता एक पूर्ण व्यवस्थाबद्ध तंत्र है। यह व्यवस्था इस प्रकार की है कि एक प्रतिज्ञप्ति का दूसरी प्रतिज्ञप्ति से संबंध होता है। प्रतिज्ञप्तियों का लक्ष्य इस आदश तंत्र में जाकर सलग्न हो जाता है।

ससक्तता का अर्थ इस सिद्धांत के समर्थकों ने ससक्तता का अर्थ प्रतिज्ञप्तियों के बीच एक विशेष प्रकार का संबंध बतलाया है। किंतु यह प्रश्न किया जा सकता है कि यह संबंध कैसा है? इस संबंध के बारे में निश्चयात्मक रूप से कुछ कहना कठिन है क्योंकि इस सिद्धांत के समर्थक बिरतुल एक भाषा का प्रयोग नहीं करते। ब्लशड प्रमति विद्वान् इसे वह आदश बताते हैं जो प्रतिज्ञप्तियों का लक्ष्य है। आदश के अर्थ में ससक्तता प्रतिज्ञप्तियों की समष्टि के अंदर रहने वाला संबंध है जिससे उस समष्टि की कोई भी प्रतिज्ञप्ति शेष प्रतिज्ञप्तियों के सत्य रहते असत्य नहीं हो सकती और कोई भी अर्थ से स्वतंत्र नहीं होती। अर्थात् ससक्तता इस प्रकार का सम्बंध है जिसके रहते कोई भी एक प्रतिज्ञप्ति तंत्र की अन्य प्रतिज्ञप्तियों से निगमित होनी है और तंत्र की अन्य प्रतिज्ञप्तियों में अगर कोई भी प्रतिज्ञप्ति असत्य हो तो शेष कोई भी प्रतिज्ञप्ति सत्य नहीं हो सकती।

परंतु इस अर्थ को स्वीकार करने में कठिनाई है। व्यवहार में इस प्रकार के ससक्त तंत्र का कोई उदाहरण नहीं मिलता। पहले यूविलडिय ज्यामिति के बारे में दावा किया गया था कि वहाँ यह आदश तंत्र विद्यमान है पर अब यह दावा भी व्यर्थ हो गया है। वस्तुतः पहले ऐसा विश्वास था कि एक प्रमेय से दूसरा प्रमेय दूसरे से तीसरा ससक्त है। अगर बीच का कोई प्रमेय लुप्त है तो अन्य प्रमेयों की जांच से उसे पाया जा सकता है। किंतु कालांतर में पाया गया कि ज्यामितीय तंत्र के अम्युपगम, जो पहले इस तंत्र से ससक्त समझे जाते थे, असत्य हो सकते हैं। उनमें हेर फेर किया जा सकता है। यद्यपि ये अम्युपगम स्वतंत्र हैं तथापि समस्त ज्यामितीय तंत्र इस पर आश्रित हैं।⁴⁴

ससक्तता के सम्बंध को स्पष्ट करने के लिए दूसरी बात कही जा सकती है कि ससक्तता प्रतिज्ञप्तियों की परस्पर संगति है। पर यह भी दोषपूर्ण है। जब हम दो प्रतिज्ञप्तियों के बारे में यह कहते हैं कि वे संगत हैं तो हमारा अभिप्राय यह होता है कि वे परस्पर विरुद्ध या एक दूसरे की व्याघातक नहीं हैं। दो और दो चार होते हैं, 'जमी

दिन है,' इन प्रतिज्ञप्तियों में हम वष में सगति है कि वे व्याघाती नहीं है पर ये प्रति-
ज्ञप्तिया ससक्त नहीं कही जा सकती हैं। क्योंकि ये एक तत्र या एक तारतम्यता का
निर्माण नहीं करती हैं।

वस्तुतः ससक्तता का अर्थ सगति से अधिक कुछ है। समक्तता अनुलग्नता का
सम्बन्ध है। 'अनुलग्न' शब्द में ही प्रतिज्ञप्तिया का व्याघाती न होना भी छिपा है।
'राम मरणशील है,' 'श्याम मरणशील है,' य प्रतिज्ञप्तिया 'मभी मनुष्य मरणशील है,'
से अनुलग्न प्रतिज्ञप्तिया हैं। ये इस प्रकार एक-दूसरे से सलग्न हैं कि एक दूसरे की
सत्यता को पुष्ट करती हैं।

ससक्तता सिद्धांत को स्वीकार करन में निम्नलिखित कठिनाईया हैं

यदि ससक्तता अनुलग्नता हो तो भी क्या ससक्तता सिद्धांत सत्य का निर्धारक
सिद्धांत बन सकता है? अनुलग्न प्रतिज्ञप्तिया एक दूसरे की सत्यता पुष्ट मात्र करती हैं
परंतु मात्र इस पुष्टि के आधार पर उसे सत्य नहीं कहा जा सकता है। 'राम कल शाम
पाच बजे बोधगया में था'—इस प्रतिज्ञप्ति को सत्य बनाने वाली हमसे अनुलग्न यह
प्रतिज्ञप्ति नहीं है कि 'कल शाम पाच बजे राम विश्वविद्यालय प्रांगण में उपस्थित
नहीं था।' यह प्रथम प्रतिज्ञप्ति की सत्यता के पक्ष में प्रमाण भले ही हो सकती है इससे
उमकी सत्यता निर्णित नहीं हो सकती है। 'राम कल शाम पाच बजे बोधगया में था'—
इस प्रतिज्ञप्ति की सत्यता यह वस्तुस्थिति निर्धारित करती है कि राम कल शाम पाच
बजे बोधगया में उपस्थित था।

पुनः अगर यह स्वीकार भी कर लिया जाय कि 'राम कल शाम पाच बजे बोध-
गया में उपस्थित था।' इस प्रतिज्ञप्ति की सत्यता बतलाने के लिए निम्न प्रतिज्ञप्तिया
दी जा सकती हैं (1) 'राम कल शाम पाच बजे विश्वविद्यालय में नहीं था', और
(2) 'राम को कल शाम पाच बजे से कुछ पहले मैंने बोधगया जाने के माग में देखा
था।' तो भी प्रश्न रह जाता है कि प्रतिज्ञप्ति (1) और प्रतिज्ञप्ति (2) को सत्यता का
आधार क्या है? यदि प्रतिज्ञप्ति (1) और प्रतिज्ञप्ति (2) को सत्य बनाने वाली कोई
तीसरी प्रतिज्ञप्ति है तो फिर प्रश्न उठता कि इस तीसरी प्रतिज्ञप्ति की सत्यता का
आधार क्या है? इस प्रकार या तो अनन्तता का दोष आयेगा या चक्रकता का। अतः
कही न कही अनिवाय रूप से हम ससक्तता सिद्धांत को त्यागना होगा और कहना होगा
कि प्रतिज्ञप्ति की सत्यता प्रतिज्ञप्तियों से परे किसी बाह्य विश्व में अस्तित्व रखती है।⁴⁵

यह स्थिति भी संभव है कि प्रतिज्ञप्तियों के दो ऐसे कुलब हो जो अलग-
अलग तो ससक्त हैं पर एक दूसरे के व्याघाती हो अथवा ससक्त न हो। इस स्थिति में
किस कुलब का सत्य माना जाएगा? निश्चय ही यहाँ सत्यता का निर्धारक समक्तता
नहीं कोई अन्य तथ्य होगा।

प्रतिज्ञप्तियों का ऐसा समूह संभव है जो ससक्त हान पर सत्य न हो। ज्यामिति
के तत्र परस्पर ससक्त तो हैं पर वस्तु जगत में उनका अस्तित्व कहीं नहीं होता।

(ग) सत्यता का उपयोगितावाद सिद्धांत पाश्चात्य ज्ञान में उपयोगितावाद के प्रतिपादक के रूप में विलियम जेम्स तथा स्पेन्सो गाम शीलर का नाम आता है। जॉन डिवी का भी उपयोगितावाद का नाम आता है। यद्यपि उन्होंने कहीं भी उपयोगितावाद पद का व्यवहार नहीं किया है किंतु उन्होंने स्वीकार किया है कि उसके मत की उपयोगितावादी व्याख्या सम्भव है।⁴⁶

विलियम जेम्स ने अपनी पुस्तक प्रोग्रेटिज्म में लिखा है कि सत्यता प्रत्ययो का गुण है। किसी प्रत्यय के सत्य होने का अर्थ है उसका इन्द्रियानुभव द्वारा सत्यापनीय होना। किंतु जेम्स के इस मत के दोष को सहज ही समझा जा सकता है। विश्व में अनेक ऐसी घटनाएँ हैं जो सत्य या असत्य हैं पर इन्द्रियानुभव से उनकी जांच सम्भव नहीं है। यहाँ अगर यह मान भी लें कि सभी सत्यताओं की जांच हम कर सकते हैं तो भी सत्यापनीयता को सत्यता के मापदण्ड के रूप में स्वीकार किया जा सकता है, सत्यता के स्वरूप के रूप में नहीं।⁴⁷ पुनः, सत्यता के मापदण्ड के रूप में भी सत्यापनीयता को स्वीकार करने में कठिनाई है क्योंकि इन्द्रियानुभव के द्वारा किसी प्रतिज्ञापित सत्यापन तथ्य के सदम में ही होता है।⁴⁸

शीलर ने सत्यता को उपयोगिता के द्वारा परिभाषित करने की चेष्टा की है। शीलर के अनुसार जो उपयोगी है वह सत्य है किंतु शीलर के मत को स्वीकार करने में कठिनाई है। विश्व में अनेक ऐसे तथ्य हैं जो उपयोगी हैं परंतु सत्य नहीं अथवा सत्य हैं और उपयोगी नहीं।

जॉन डिवी के अनुसार सत्यता एक प्रकार की प्रामाणिक स्वीकृति है। डिवी के अनुसार जीवन पर्यावरण में समायोजन के प्रति एक सतत प्रयास है। जैविक रूप में प्रत्येक जीव की कुछ आंतरिक अपेक्षाएँ होती हैं जिनकी पूर्ति पर्यावरण के आसन्न स्थापन के साथ होती है। किंतु यह सतुष्टि अस्थायी होती है। पुरानी आवश्यकताओं का नवीन आवश्यकताओं के द्वारा स्थानांतरण होते रहता है। यही बात बौद्धिकता के सदम में भी सत्य है। पुराने सदेहों का निराकरण नये विश्वासों और ज्ञान से होता है। किंतु कोई भी विश्वास या ज्ञान हमें शाश्वत रूप से सतुष्ट नहीं कर पाता। कोई भी ज्ञान सत्य या असत्य एक सीमित अर्थ में होता है। ज्ञान या सत्य इस अर्थ में एक प्रामाणिक स्वीकृति है जो उचित और नियमित अवेपण का परिणाम है।

किंतु डिवी के इस सिद्धांत से इतना स्पष्ट होता है कि सत्यता अथवा ज्ञान काम चलाने की एक स्थिति है। डिवी जब यह कहते हैं कि प्रत्येक ज्ञान अथवा विश्वास अथवा सत्य सदेहपूर्ण स्थिति पर किसी प्रामाणिक स्वीकृति की विजय है तथा यह प्रामाणिक स्वीकृति भी शाश्वत नहीं वरन् सतत अवेपण का विषय बनती रहती है तो इससे इतना स्पष्ट है कि जब तक कोई ज्ञान काम देता है तब तक वह सत्य है। डिवी के इस सिद्धांत का उपयोगितावाद के उस रूप में स्वीकार किया जा सकता है जिस रूप में जॉन

हॉस्पस उपयोगितावाद को स्वीकार करते हैं कि सत्यता वह है जो काम करती है।⁴⁹ 'काम करना' अनेवाक्य' पद है और सत्यता के सदम म काम करने का अर्थ है किमी विशेष प्रयोजन या लक्ष्य की प्राप्ति म सफल अथवा सतोपप्रद हाना।⁵⁰ किंतु किसी भी प्रतिज्ञप्ति का सत्य होना एक बात है और उसका लक्ष्य या प्रयोजन की सिद्धि म सहायक होना दूसरी बात। वस्तुतः यह कहना कि सत्यता लक्ष्य या प्रयोजन के सिद्धि मे सहायक होती है, शीलर के समान यह कहने जैसा है कि सत्यता उपयागी होती है। किंतु शीलर के इस मत की कठिनाई हम देख चुके हैं।

(घ) सत्यता वह है जो वस्तुस्थिति निर्देश करे उपयुक्त तीनों परम्परागत सिद्धांतों की कठिनाईयों को ध्यान में रखकर सत्यता के सम्प्रत्यय को स्पष्ट करने के लिए यह कहा गया है कि सत्यता वह है जो वस्तुस्थिति का निर्देश करे। यहाँ यह समझने की भूल न करनी चाहिए कि सत्यता वह है जो वस्तुस्थिति का निर्देश करे वा अर्थ यह है कि सत्यता वस्तुस्थिति और प्रतिज्ञप्ति के संबन्ध पर निभर करती है। वस्तुस्थिति और प्रतिज्ञप्ति दोनों का द्वैत सत्यता के इस सिद्धांत के समयक स्वीकार नहीं करते।⁵¹ वस्तुतः सत्यता का अर्थ प्रतिज्ञप्ति और वस्तुस्थिति के बीच का संबन्ध मान लेने पर यह सिद्धांत भी सवाद सिद्धांत के समकक्ष चला जाएगा और उतना ही भ्रामक होगा जितना कि सवाद सिद्धांत। सवाद सिद्धांत और सत्यता के प्रस्तुत सिद्धांत में एक मौलिक अंतर यह है कि सवाद सिद्धांत प्रतिज्ञप्ति और वस्तुस्थिति (तथ्य) का द्वैत स्वीकार करता है किंतु सत्यता के इस सिद्धांत के समयक इस प्रकार के द्वैत को नहीं मानते हैं। उनके अनुसार प्रतिज्ञप्तियों का पृथक अस्तित्व प्रमाणित नहीं। जब प्रतिज्ञप्ति और वस्तुस्थिति का द्वैत ही नहीं तो फिर इनके बीच किसी संबन्ध की गुजाइश ही कहा है? प्रतिज्ञप्ति और वाक्य का भेद इसी आधार पर किया जाता है कि प्रतिज्ञप्ति वस्तुस्थिति को प्रकट करता है।⁵² 'कलकत्ता पटना से बड़ा है' और 'पटना कलकत्ता से छोटा है'—दोनों ही दो वाक्य हैं पर एक ही प्रतिज्ञप्ति को प्रकट करते हैं। अतः सत्य उसी प्रतिज्ञप्ति को कहें जिसके अनुरूप वस्तुतः कोई वस्तुस्थिति हो। 'रात शिमला में बर्फ पड़ी।' यह प्रतिज्ञप्ति सत्य सभी है जबकि वस्तुतः रात शिमला में बर्फ पड़ी हो।⁵³

प्रश्न किया जा सकता है कि वस्तुस्थिति क्या है? वस्तुस्थिति और तथ्य भिन्न नहीं। जैसा कि तथ्य शब्द की व्याख्या के अंतर्गत हम देख चुके हैं कि तथ्य की परिभाषा संभव नहीं बस इसकी प्रयोग निष्ठ परिभाषा दी जा सकती है। बोधगया में तेज लू चलती है यह एक वस्तुस्थिति है। पानी सौ डिग्री सेल्सियस पर उबलता है—यह एक वस्तुस्थिति है आग में ताप है—यह भी एक वस्तुस्थिति है। वस्तुस्थिति के संबन्ध में यह नातव्य है कि इसका अस्तित्व भाषा निरपेक्ष है। हम कहे या न कहे यह एक वस्तु-

स्थिति है कि पानी तो हिमो सेलिसयस पर उबलता है। परन्तु वस्तुस्थिति भाषा में बताया जा सकती है।

सत्यता-सबधी इन सभी सिद्धांतों की पाश्चात्य दशन में बड़ी विशद विवेचना हुई है। हम लोग भारतीय दशन की सत्यता-सबधी धारणा पर विचार करने के क्रम में देखेंगे कि भारतीय दशनिकों ने भी इस दिशा में काफी सूक्ष्म विचार किया है। ज्ञान की द्वितीय उपाधि के रूप में इन सिद्धांतों की पृष्ठभूमि में रसेल, एयर, वूजले और चिज्म के मत की चर्चा हम लोग आगे तृतीय अध्याय में करेंगे।

3 तृतीय उपाधि—'प' की सत्यता में विश्वास के लिए प्रमाण

जानने की तीसरी उपाधि के सबध में रसेल, एयर, वूजले और चिज्म के एकमत नहीं हान की बात की जा सकती है। क्योंकि प्रतिज्ञप्ति की सत्यता और प्रतिज्ञप्ति की सत्यता को विश्वास में जानने की दा अनिवाय उपाधिया स्वीकार करने के बाद वे अलग अलग प्रकार में तीसरी उपाधि की बात करते हैं।

इस तीसरी उपाधि को स्पष्ट करने के प्रथम में रसेल जानना को मात्रामूलक बताते हैं और उसकी सर्वोच्च मात्रा प्रत्यक्षीकरण के विषयो में पाते हैं, और उसके बाद स्मृति के तथ्यो में। परन्तु इसका जय क्या समझा जाए? क्या यह जानने की तीसरी उपाधि सत्य विश्वास का प्रत्यक्ष समर्थित या स्मृति समर्थित होना है? और यह कि प्रत्यक्ष और स्मृति के अभाव में कुछ दूसरे समर्थन भी हम सत्य विश्वास के पक्ष में जुटाते हैं तो वह सत्य विश्वास जानने का एक अपेक्षाकृत कमजोर दावा होगा। परन्तु अगर रसेल के कथन की यह व्याख्या सत्य नहीं है तो इसकी दूसरी व्याख्या क्या होगी? और अगर यह व्याख्या सत्य है तो रसेल के कथन को हम सीधे इस भांति क्या न समझने की चेष्टा करें कि जानने की तीसरी उपाधि 'प' के पक्ष में प्रमाण का होना है क्योंकि ज्ञानमीमासा में 'प्रमाण' शब्द समर्थक के रूप में ही आता है।

इसी भांति एयर भी जानने की तीसरी उपाधि सत्य विश्वास का अधिकृत होना⁵⁴ बताते हैं। परन्तु अधिकृत का अर्थ क्या है? एयर इस अधिकार को प्राप्त करने के जो उपाय बताते हैं⁵⁵ वे सभी ज्ञानमीमासा में प्रमाण की कोटि में ही रखे जाते हैं।

वूजले सत्य विश्वास में जिन तीन उपाधियों को जोड़ते हैं⁵⁶ वे तीनों उपाधिया एक शब्द युग्म पर्याप्त प्रमाण के द्वारा परिभाषित कर दी जा सकती हैं। चिज्म बिल्कुल स्पष्टता से तीसरी उपाधि के रूप में दोषमुक्त प्रमाण को स्वीकार करते हैं।⁵⁷

परन्तु तीसरी उपाधि के रूप में पर्याप्त प्रमाण या दोषमुक्त को स्वीकार करने के साथ ही कुछ समस्याएँ सामने आती हैं। सम्भवतः जिनसे बचने के लिए रसेल और एयर बिल्कुल स्पष्ट शब्दों में इस उपाधि को स्वीकार नहीं करते। जानने की उपाधि के रूप में प्रमाण को स्वीकार करने पर दो प्रकार की समस्याएँ सामने आती हैं—गुण और परिमाण की दृष्टि से।

प्रमाणों के परिमाण की दृष्टि से यह प्रश्न मुख्यतः सामने आता है कि कितने प्रमाणों के आधार पर प्रमाणों को पर्याप्त' की सजा दी जा सकती है? यह प्रश्न बहुत उलझाने वाला और अनिर्णीत है।⁵⁸ या, किस प्रकार के प्रमाण दोषमुक्त समझे जाए ?

प्रमाणों के गुण की दृष्टि से औपाधिक और अनौपाधिक प्रमाणों की चर्चा की जाती है।⁵⁹ क को 'प की सत्यता में विश्वास करने के लिए दिए जाने वाले प्रमाण औपाधिक तब होते हैं जब वे वैसे कुछ उपाधियों पर आधारित हों जो स्वयं अथ उपाधियों पर आधारित हों। यदि क को प की सत्यता पर विश्वास करने वाले औपाधिक प्रमाण क्ष की उपाधियाँ क्ष₁ हों तो प का ज्ञान क्ष पर और क्ष का ज्ञान क्ष₁ पर निर्भर करेगा। इस प्रकार बिना क्ष₁ के ज्ञान के क्ष का ज्ञान नहीं होगा। और बिना क्ष के प का ज्ञान नहीं होगा। पुनः क्ष₁ का ज्ञान दूसरी उपाधि क्ष₂ पर निर्भर करेगा, क्ष₂ का क्ष₃ पर। इस प्रकार प्रमाणों के औपाधिक होने से अनवस्था का दोष होता है।⁶⁰

इस विपरीत स्थिति से बचने के लिए अनौपाधिक प्रमाणों की माग की जा सकती है। अर्थात् वैसे प्रमाण जो अथ उपाधियों पर आधारित न हों। अनौपाधिक प्रमाण के रूप में दो प्रकार के प्रमाणों की चर्चा की गई है जो सदेहवादी प्रहार से बचे हैं⁶¹— इन्द्रिय दत्त और प्रागनुभविक कथन।

इन्द्रिय दत्त के सिद्धांत को रसेल ने बीसवीं शताब्दी के प्रारम्भ में प्रस्तुत किया है और अपने सुविख्यात लेख तकनिष्ठ परमाणुवाद (लाजिकल एटोमिज्म) में इसकी विस्तृत व्याख्या की है। रसेल ने अपने वास्तववादी दृष्टिकोण से इन्द्रियदत्त को वास्तविक सत्ता कहा। जबकि अथ सवृत्तिवादी इन्द्रियदत्त को मानसिक सत्ता कहते हैं। विटगेंस्टाइन ने अपने प्रारम्भिक दशन में इन्द्रियदत्त के भाषापरक प्रयोग पर अधिक बल दिया। किंतु बाद में स्वतः उसने इन्द्रियदत्त भाषा का खण्डन किया। तात्पर्य यह है कि 'इन्द्रिय दत्त' पद दशन में स्वतः विशद विवाद का विषय है। इस विवाद से परे इन्द्रिय दत्त को अनौपाधिक प्रमाण की कोटि में इस दृष्टि से रखा जा सकता है, जैसा कि सवृत्तिवादी मानते हैं कि गलती कभी भी इन्द्रिय सवेदन में नहीं होती, इन्द्रिय सवेदन पर आधारित अनुमान में होती है। मुझे टेबुल की प्रतीति हो रही है, यह प्रतीति परकभाषा असत्यता दोषमुक्त है क्योंकि यहाँ अव्यवहित सवेदना⁶² की बात की जा रही है। इसमें दोष सम्भव ही नहीं है।

परतु एयर जो इन्द्रियदत्त की वस्तुनिष्ठता और आत्मनिष्ठता के झगड़े से अलग हटकर⁶³ इसका भाषापरक उपयोग करने को अधिक उत्सुक जान पड़ते हैं सवृत्तिवादियों के निष्कर्ष को अवैध कहते हैं। एयर ने प्रमाणित किया है कि इन कथनों को भी हम इस प्रकार जानते हैं कि ये तथ्यों से सम्बंधित हैं। इन कथनों का आधार तथ्य है।⁶⁴ अगर तथ्य सत्य है तो अनुभूतियाँ भी सत्य हैं और अगर तथ्य असत्य है तो अनुभूतियाँ भी असत्य हैं। तथ्य से अनुभूतियों तक पहुँचने की कुछ सीढ़ियाँ और सदेहवादी प्रहार यही पर हैं कि ये सीढ़ियाँ वैध नहीं हैं।⁶⁵

द्वितीयत अगर किसी प्रकार यह मान भी लिया जाए कि ये कथन सदेहवादी प्रहार से सुरक्षित हैं तब भी प्रश्न यह है कि क्या इस प्रकार के कथनों का ज्ञान की सजा दी जा सकती है? आखों के आगे चौकोर भूरे घब्रों को अनुभव करना अलग चीज है और टेबुल का ज्ञान होना अलग चीज है। सवेदन ज्ञान की आवश्यक शत हो सकती है परन्तु सवेदन स्वतः ज्ञान या ज्ञान का पर्यायवाची नहीं हो सकता।⁶⁸

पुन इन्द्रियदत्त वैयक्तिक है और ज्ञान का रूप सावजनिक। अत इन्द्रियदत्त ज्ञान की कोटि में नहीं आ सकता।

अनौपाधिक प्रमाण के रूप में प्रागनुभविक कथनों की चर्चा की जा सकती है। परन्तु ये प्रमाण किसी तथ्यात्मक प्रतिज्ञप्ति को प्रमाणित करने में सहायक नहीं हो सकते। जैसे 'मेरी कलम काली है'—इस तथ्यात्मक प्रतिज्ञप्ति का प्रागनुभविक प्रमाण क्या हो सकता है? वस्तुतः आनुभविक प्रतिज्ञप्तियों को प्रागनुभविक रूप से प्रमाणित करने की चेष्टा ही न मात्र हास्यास्पद है वरन् स्वतो व्याघाती भी है। क्योंकि आनुमानिक प्रतिज्ञप्ति की परिभाषा में ही यह बात है कि वह प्रतिज्ञप्ति जिसे अनुभव के द्वारा (अनुभव से पूर्व और परे नहीं) जाना जाए।

इस प्रकार निम्नलिखित बातें सामने आती हैं

- (क) प्रागनुभविक कथन आनुभविक प्रतिज्ञप्तियों के प्रमाण नहीं हो सकते।
- (ख) इन्द्रियदत्त को प्रमाण मानने पर ज्ञान का सावजनिक स्वरूप नष्ट होता है।
- (ग) परिमाण की दृष्टि से सारे प्रमाण कभी उपलब्ध नहीं हो सकते और सारे से कुछ कम प्रमाण उपलब्ध होने पर ज्ञान के क्षेत्र में अनिवायता का दावा किया नहीं जा सकता।

(उ) पाश्चात्य दशन में ज्ञान की धारणा में प्रयुक्त प्रमुख सम्प्रत्यय

(क) विश्वास बिना विश्वास के ज्ञान नहीं प्राप्त किया जा सकता पर प्रत्येक स्थिति में विश्वास होने का अर्थ जान प्राप्त करना नहीं है। हमारा विश्वास जान की कोटि में आ सकता है? क्या निश्चय विश्वास है? अथवा दोनों में भेद है? इन प्रश्नों पर चतुर्थ अध्ययन में स्वतंत्र रूप से विचार किया जाएगा।

(ख) सत्यता किसी भी प्रतिज्ञप्ति के ज्ञान के लिए उस प्रतिज्ञप्ति का सत्य होना अनिवाय है। हमने सत्प्रता-सम्बन्धी प्रचलित सिद्धांतों का इस अध्याय में उल्लेख किया है। किन्तु सत्यता से सम्बन्धित अनेक प्रश्न हैं जिन्हें तृतीय अध्याय में उठाया गया है। इनके आधार पर निष्कर्ष में भारतीय और पाश्चात्य दशन के अनुसार ज्ञान के स्वरूप को नियत करने में आधारभूमि मिलती है।

(ग) प्रमाण सत्य विश्वास को ज्ञान की सजा देने के लिए प्रमाण की आवश्यकता होती है। प्रमाणों से सम्बन्धित समस्याओं पर रसेल, वूजले, एयर और चिजम के विचारों को पश्चिम अध्याय में प्रस्तुत किया गया है। इनके विचारों के आधार पर स्पष्टतया ज्ञान के स्वरूप को निर्धारित करने में सुविधा होगी।

००

संदर्भ

- 1 प्रीचड, एच० ए०, नालेज एण्ड पर्सोसन, मैथ्यू एण्ड क० लि०, पृ० 88
- 2 दत्त धीरेन्द्रमोहन, दि सीक्स वेज ऑफ नोइंग, युनिवर्सिटी ऑफ कलकत्ता, 1972, पृ० 19
- 3 वही, प० 20
- 4 राईल, गिल्बर्ट, दि कसेट ऑफ माइण्ड, हचिंसन एंड क० लि०, 1949, पृ० 133 134
- 5 हास्पस जॉन, दार्शनिक विश्लेषण परिचय, पृ० 209
- 6 दयाकृष्ण, ज्ञानमीमासा, राजस्थान ग्रंथ अकादमी, जयपुर, 1973, प० 7
- 7 वूजले, ए० डी०, ज्ञानमीमासा परिचय, पृ० 18।
- 8 वही, प० 19
- 9 गिटगैस्टाईन, एल० फिलॉसफिकल इन्वेस्टीगेशन, ऑक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, 1953, प० 166-167
- 10 एयर ए० जे०, दि प्रोब्लेम्स ऑफ नॉलेज, पैगुईन बुक्स, 1971, प० 11
- 11 वही, प० 11
- 12 दि फिलासफी ऑफ प्लेटा (थियेटेटस), वाल्टन हार्लम, यूयाक, 1928, प० 575
- 13 रसेल बी०, ह युमन नॉलेज, इटस स्कोप एण्ड लिमिटेस, जॉन एलेन एण्ड अनविन लि०, लंदन, 1948 प० 170
- 14 वही, प० 174
- 15 वही, पृ० 174
- 16 वही, पृ० 174
- 17 एयर, ए० जे०, दि प्रोब्लेम्स ऑफ नॉलेज, प० 35
- 18 वही, पृ० 31
- 19 वही पृ० 35

- 20 वूजले, ए० ही०, ज्ञानमीमासा परिचय, पृ० 202
- 21 वही, प० 202
- 22 वही, पृ० 202
- 23 चिज्म, आर० एम०, दि ध्यारी ऑफ नॉलेज, प्रेंटिश हॉल ऑफ इण्डिया, नई दिल्ली, 1977, पृ० 192
- 24 हास्पस, जॉन, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसिस, पृ० 147 148
- 25 चिज्म, आर० एम०, दि प्योरी ऑफ नॉलेज, प० 103
- 26 वही, प० 110
- 27 हॉस्पस, जॉन, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसिस, प० 145 147
- 28 रसेल, बी, ह्यूमन नॉलेज, इटस स्कोप एण्ड लिमिटस, पृ० 170
- 29 आरनॉल्ड, पोट रायल लॉजिक, अनुवाद यामस स्पेसर वायस, भाग-2, अध्याय-3 ।
- 30 वेंटानो, फ्रेंज, दि टू एण्ड दि एविडेंस, स्टलेज एण्ड केगनपाल, यूयाक, 1966, प० 10
- 31 वही, प० 10
- 32 वही, प० 15
- 33 हास्पस, जॉन, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसिस, प० 115-116
- 34 वूजले, ए० डी०, ज्ञानमीमासा परिचय, पृ० 150
- 35 हॉस्पस, जॉन, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसिस, प० 115
- 36 वेंटानो, फ्रेंज, दि टू एण्ड दि एविडेंस, प० 6
- 37 रसेल, बी, दि प्राब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी, अध्याय 12
- 38 यूइग, सी० ई०, आइडियालीज्म, अध्याय 5
- 39 वूजले, ज्ञानमीमासा परिचय, पृ० 162
- 40 ब्रेडले, एफ० एच०, दि प्रिंसिपल्स ऑफ लाजिक एपियरेंस एण्ड रियलिटी अध्याय 15, 24
- 41 जोकिम, एच० एच०, नेचर आक टूथ, क्लेरडन प्रेस, 1906
- 42 ब्लशड, बी०, नेचर आफ थाट, जॉज एलन एण्ड अनविन, लंदन, 1939
- 43 वही, पृ० 264
- 44 वूजले ए० डी०, ज्ञानमीमासा परिचय, पृ० 165
- 45 हास्पस, जॉन, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसिस, पृ० 117
- 46 चटर्जी, सतीशचंद्र, दि प्रोब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी, पृ० 175
- 47 वही, प० 177
- 48 वही, पृ० 178
- 49 हॉस्पस, जॉन, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसिस, पृ० 117-118
- 50 वही, पृ० 118

- 51 ब्रूजले, ए० डी०, ज्ञानमीमासा, परिचय, पृ० 179
- 52 हॉस्पस, जॉन, दार्शनिक विश्लेषण, परिचय, पृ० 114
- 53 वही, पृ० 168
- 54 एयर, ए०जे०, दि प्रावलेम्स ऑफ नॉलेज, पृ० 31
- 55 वही, पृ० 31, 32, 35
- 56 ब्रूजले, ए०डी०, ज्ञानमीमासा परिचय, पृ० 202
- 57 चिज्म, आर० एम०, दि थ्योरी ऑफ नॉलेज, पृ० 110
- 58 हॉस्पस, जॉन, दार्शनिक विश्लेषण परिचय, पृ० 216-219
- 59 चिज्म आर०एम०, दि थ्योरी ऑफ नॉलेज, अध्याय 2, 3
- 60 ब्रेन डेविड, दि नेचर ऑफ नॉलेज, प्रोसीडिंग्स आफ एरिस्टोटेलियन सोसायटी, यू सीरीज, वाल्यूम 72, पृ० 42
- 61 हॉस्पस, जॉन, दार्शनिक विश्लेषण, परिचय, पृ० 231
- 62 प्राईस, एच०एच०, पर्सपेक्टिव, आक्मफोड युनीवर्सिटी प्रेस, लंदन, 1922, पृ० 3
- 63 एयर, ए०जे०, दि फाउण्डेशन आफ इम्पीरिक्ल नॉलेज, मैकमिलन, 1971, पृ० 57
- 64 एयर, ए०जे०, दि प्रोब्लेम्स ऑफ नॉलेज, पृ० 72
- 65 वही, पृ० 75 81
- 66 हास्पस, जॉन, दार्शनिक विश्लेषण परिचय, पृ० 797

भारतीय और पाश्चात्य दर्शन में सत्यता की धारणा

प्रारम्भ के अध्याय में हम लोग देख चुके हैं कि पाश्चात्य दाशनिकों के अनुसार प्रति-ज्ञप्तियों को जानने के लिए प्रतिज्ञप्तियों की सत्यता एक अनिवाय उपाधि है। किंतु सत्यता क्या है? यह कहा पाई जाती है? प्रतिज्ञप्तियों में अथवा इसके बाहर? इसकी जाच क्या है? इत्यादि प्रश्नों पर पाश्चात्य दाशनिकों में मतभेद भले हो किंतु इस पर वे एक मत हैं कि 'असत्य ज्ञान' एक स्वतोव्याघाती पद है? ¹

भारतीय दाशनिक यथा—साख्य, योग, वेदान्त, जैन, बौद्ध और भाट्ट मीमांसक यथायथा को प्रमा की अनिवाय उपाधि बताते हैं। इसी आधार पर यहा प्रमा और अप्रमा का भेद प्रस्तुत किया गया है कि प्रमा यथाय ज्ञान है तथा अप्रमा यथायथा से रहित ज्ञान है। मही पर सबप्रथम हमें भारतीय और पाश्चात्य दर्शन का स्पष्ट दिखता है कि भारतीय दाशनिक अयथाय ज्ञान को स्वतोव्याघाती नहीं मानते बल्कि अयथाय प्रमा उनके अनुसार स्वतोव्याघाती पद होगा, जबकि पाश्चात्य दाशनिकों के अनुसार अयथाय ज्ञान ही स्वतोव्याघाती है। किंतु इसके साथ ही यह भी स्पष्ट हाता है कि पाश्चात्य नॉलिज पद का ठीक-ठीक अनुवाद इसी कारण से ज्ञान न होकर प्रमा है।

इस प्रकार भारतीय और पाश्चात्य—दोनों ही दर्शनों में 'ज्ञानना' और 'प्रमा' को अनिवायत सत्यता से संबंधित कर दिया गया है। अतएव इस अध्याय में कुछ महत्वपूर्ण प्रश्न उठाए गए हैं। जैसे, सत्यता क्या है? यह कहा पाई जाती है अथवा किमना लक्षण है—प्रतिज्ञप्तियों का या किसी तथ्य का कोई नाम जब सत्य अथवा असत्य कहा जा सकता है? अर्थात् सत्यता की जाच क्या है?

सत्यता सम्बन्धी इन समस्त प्रश्नों को भूलत निम्न दो श्रेणियों में बाटकर इसे स्पष्ट करने का प्रयास किया है

(क) सत्यता क्या है? अर्थात् सत्यता का स्वरूप क्या है?

(ख) जब कोई प्रतिज्ञप्ति सत्य कही जाएगी? अर्थात् सत्यता के दावे की जाच क्या है?

कारण से उसकी प्रामाणिकता भी उत्पन्न होती है। तथा परत.प्रामाण्यवाद के अनुसार ज्ञान और उसकी प्रामाणिकता अथवा सत्यता भिन्न-भिन्न कारणों से उत्पन्न होनी है।

2 साख्य मत

स्वतः प्रामाण्यवाद का सर्वाधिक दृढ़ आश्रय साख्य लेते हैं कि ज्ञान की सत्यता और असत्यता दोनों ही स्वतः प्रामाण्य हैं।⁴ साख्य स्वतः प्रामाण्यवाद साध्य सत्कायवाद और व्यवहारिक ज्ञान की प्रकाशक त्रिगुणात्मक बुद्धि की धारणा की अनिवार्य परिणति है। साख्य सत्कायवाद के अनुसार कार्य बीजरूप में कारण में अवश्य उपस्थित रहता है। इसका अनिवार्य परिणाम साख्य ज्ञानमीमांसा के क्षेत्र में यह मत होता है कि अगर ज्ञान सत्य या असत्य है तो वह सत्यता या असत्यता ज्ञान में ही विद्यमान है वही बाहर नहीं। यह उत्पत्ति की दृष्टि से स्वतः प्रामाण्यवाद है। ज्ञान की दृष्टि से स्वतः प्रामाण्यवाद त्रिगुणात्मक बुद्धिवाद के अनुसार बुद्धि प्रकृति का रूपांतरण है अतः बुद्धि में त्रिगुणात्मक प्रकृति के तीनों गुण सत्य, रजस और तमस उपस्थित हैं। अब व्यवहार में जो ज्ञान हमें होता है वह बुद्धि की वृत्ति है। अर्थात् घट का ज्ञान में बुद्धि घट का रूप धारण कर लेती है। इस अवस्था में बुद्धि के तीनों गुणों में साम्यावस्था नहीं होती। अर्थात् कभी रजस की, कभी तमस की तो कभी सत्व की प्रधानता होती है। सत्व की प्रधानता होने से ज्ञान सत्य अथवा प्रामाण्य होता है और रजस तथा तमस की प्रधानता की अवस्था में अप्रामाण्य अथवा असत्य। बुद्धि में प्रकृति के ये तीनों गुण सदैव विद्यमान रहते हैं। अतः प्रत्येक ज्ञान सदैव प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों होता है।

यही से साख्य की कठिनाई प्रारम्भ होती है। प्रत्येक ज्ञान सदैव प्रामाण्य और अप्रामाण्य होता है—क्या यह संभव है⁵? क्या प्रामाण्य और अप्रामाण्य की परस्पर संगति है? यह प्रश्न प्रामाण्य और अप्रामाण्य के कुछ और अधिक विवेचन की अपेक्षा रखता है। प्रामाण्य और अप्रामाण्य अगर विपरीत हैं तो कुछ स्थितियों में ये साथ रह सकते हैं। परन्तु अगर व्याघातक हैं तो इनकी संगति संभव नहीं। अगर प्रामाण्य और अप्रामाण्य का अनुवाद सत्य और असत्य करते हैं तो सत्य और असत्य के बारे में यह प्रचलित धारणा है कि दोनों स्वतोव्याघाती हैं और कोई भी प्रतिज्ञप्ति या तो सत्य हो सकती है या असत्य। परन्तु अधिक सावधानीपूर्वक विवेचन करने पर सत्य और असत्य विपरीत भले लगे स्वतोव्याघाती नहीं प्रतीत होते। अगर असत्य और सत्य स्वतोव्याघाती होते तो एकबार किसी प्रतिज्ञप्ति के सत्य प्रमाणित हो जाने पर स्वतोव्याघात के नियम के अनुसार हम सदैव इस बात के प्रति निश्चित हो जाते कि यह प्रतिज्ञप्ति कभी असत्य नहीं होगी। उदाहरणार्थ काली बिल्ली का काली नहीं होना स्वतोव्याघाती है। अतः एक बार काली बिल्ली को स्वीकार करके हम उसके काली नहीं होने के प्रति निश्चित हो जाते हैं। इसी भाँति यदि कुछ जाच के बाद हम यह कलम लाल है की सत्यता स्वीकार कर लेते हैं और इसके प्रति निश्चित हो जाते हैं कि इसके असत्य होने की कभी

कोई सम्भावना नहीं है तो तार्किक सत्यता और आनुभविक सत्यता का भेद मिट जाता है। अनुभवत एक बार जिसे हम सत्य स्वीकार करते हैं। बराबर उसके असत्य होने की भी सम्भावना बनी रहती है। यहाँ जिन सत्य को हम स्वीकार कर रहे हैं वह भी एक सम्भावना है और जिस असत्य के प्रति हम सशक्ति हैं वह भी एक सम्भावना है और यहाँ सभावना के रूप में सत्य और असत्य साथ साथ हैं। अतः सत्य और असत्य स्वतोऽप्याघाती नहीं प्रमाणित होते। साध्य के अनुसार प्रत्येक ज्ञान को साथ साथ प्रामाण्य और अप्रामाण्य स्वीकार करने का अर्थ है कि जब भी किसी ज्ञान को हम सत्य स्वीकार करते हैं तो बराबर उसके असत्य होने की सम्भावना बनी रहती है। और असत्य स्वीकार करते हैं तो सत्य होने की सम्भावना बनी रहनी। साध्य यह सारी विवेचना व्यावहारिक ज्ञान अर्थात् आनुभविक ज्ञान के सदन में प्रस्तुत करते हैं और पाश्चात्य दशन में यह एक स्थापित तथ्य है कि आनुभविक ज्ञान अंतिम रूप से सत्य कभी प्रमाणित नहीं होता, उसके असत्य होने की भी सम्भावना बनी रहती है।

वस्तुतः साध्य की कठिनाई दो अर्थों में विदुषा पर है। प्रथमतः साध्य का प्रामाण्य-वाद सत्कायवाद पर आधारित है। परन्तु इस तथ्य से इकार नहीं किया जा सकता है कि सत्कायवाद की अपनी कठिनाईयें हैं⁶। साध्य की कठिनाई का दूसरा बिंदु है—ज्ञान का प्रामाण्य के लिए सत्य का आधार स्वीकार करना। प्रश्न है कि कब ज्ञान में सत्य की मात्रा बढ़ाई जाय कि हमारा ज्ञान प्रामाण्य हो? साध्य इसका उत्तर देते हैं—योग साधन द्वारा, क्योंकि उनकी भावना है कि मानव योग साधन द्वारा अपनी बुद्धि को निमल कर अपनी ज्ञानशक्ति इतनी विकसित कर लेता है कि उसका प्रत्येक ज्ञान सत्य ही होता है। परन्तु यह व्यावहारिक जीवन में व्यक्ति योग का आश्रय नहीं लेता जैसा कि गाय, बौद्ध आदि प्रमाणित करते हैं। व्यावहारिक जीवन में व्यक्ति प्रामाण्य के अर्थ उपाय करता है।

3 पूर्व मोमासा मत

सत्यता को स्वतः प्रामाण्य कहनेवालों में दूसरा नाम भीमासको का है। भीमासको में प्रामाण्य सभी ज्ञान को प्रमा रूप अर्थात् यथाय ज्ञान कहते हैं। यहाँ भ्रम का कोई स्थान नहीं है। प्रामाण्य के अनुसार स्मृति के अतिरिक्त सभी ज्ञान प्रमा है। क्योंकि स्मृति में अनुभूति नहीं होती। प्रामाण्य के अनुसार प्रमा अनुभूति है और अनुभूति अपने विषय का प्रकाशन स्वयं करती है उसमें दोष की कोई सम्भावना नहीं है।

परन्तु प्रामाण्य के यह मत उचित नहीं। रज्जु में सप की अनुभूति में सप का ज्ञान को यथाय कह देना ज्ञान के व्यावहारिक पक्ष को नष्ट करता है। ज्ञान मोमासीय दृष्टिकोण से अनुभूति और ज्ञान में गहरा भेद है। दोनों को एक कह देना दोषपूर्ण है।

इसी को ध्यान में रखकर प्रामाण्य के ज्ञान के प्रामाण्य को दो दृष्टियों से देखा है—1 ज्ञान की दृष्टि से इस दृष्टि में सभी ज्ञान प्रमा है, तथा 2 व्यवहार की दृष्टि

से इस दृष्टि से व्यवहार अविशवाद या प्रवृत्ति में सफलता प्रमा का लक्षण है।⁷

किंतु इस मत के विषय में दो प्रकार की आपत्तियाँ की जा सकती हैं—ज्ञान की दृष्टि से प्रत्येक अनुभूति को प्रमा कहना एक प्रकार का ज्ञान मीमांसीय दोष है। व्यवहार की दृष्टि से प्रमा का प्रामाण्य प्रवृत्ति सामर्थ्य पर आधारित करना परत प्रामाण्य है क्योंकि यहाँ ज्ञान की प्रामाणिकता इस ज्ञान से अलग दूसरे तथ्य से जाची जाती है।

मीमांसकों में कुमारिल का मत भी सत्यता के सम्बन्ध में स्वतः प्रामाण्यवाद तथा असत्यता के सम्बन्ध में परत प्रामाण्यवाद को प्रथम दता है।⁸ परंतु कुमारिल और प्रामाण्यवाद की व्याख्या में भेद है। प्रामाण्य भ्रम और यथायता के अन्तर को मिटा देता है। परंतु कुमारिल इस दोष के प्रति सचेत है। उम्बेक ने कुमारिल के प्रामाण्यवाद की विस्तृत व्याख्या की है। कुमारिल ने बोधात्मकत्व को प्रामाण्य⁹ कहा। बोधात्मकत्व का अर्थ है विषय का बोध। विषय का बोध प्रमा और अप्रमा (यथा भ्रम) दोनों में होता है। इन प्रकार इस परिभाषा में भी प्रामाण्य की दी हुई परिभाषा का दोष उत्पन्न हो जाता है। अतः इस कठिनाई से बचने के लिए उम्बेक ने कुमारिल द्वारा बताया गए प्रामाण्य के लक्षण में एक लक्षण और जोड़ दिया है—अथ अविशवादित्व।¹⁰ अथ अविशवादित्व का अर्थ है ज्ञान का अपने परवर्ती ज्ञान द्वारा खण्डित नहीं होना। इस प्रकार उम्बेक प्रामाण्य के सम्बन्ध में स्वतः प्रामाण्यवादी और अप्रामाण्य के सम्बन्ध में परत प्रामाण्यवादी हो जाते हैं। अर्थात् जब तक वह ज्ञान खण्डित नहीं होता तब तक उसे प्रामाण्य के लिए दूसरे ज्ञान की आवश्यकता नहीं होती है। अपना प्रामाण्य वह स्वयं प्रस्तुत करता है। किंतु अपने खंडन के साथ ही वह ज्ञान अप्रामाण्य हो जाता है। और यह खंडन किसी अन्य ज्ञान पर निर्भर करता है।

यही में उम्बेक के विरुद्ध आपत्तियाँ प्रारम्भ होती हैं। कब किसी ज्ञान को खण्डित विशवादी कहेंगे? इस क्षण मुझे कलम का ज्ञान हो रहा है, परवर्ती क्षण में मुझ पुस्तिका का। इसका अर्थ क्या यह होगा कि कलम का ज्ञान खण्डित हुआ? अर्थात् यह कलम है—क्या यह ज्ञान अप्रामाण्य है? परन्तु इस प्रकार प्रत्येक ज्ञान अप्रामाण्य होगा क्योंकि प्रथम क्षण का कलम का ज्ञान द्वितीय क्षण में पुस्तक का ज्ञान से खण्डित होता है। द्वितीय क्षण के पुस्तक का ज्ञान तृतीय क्षण के मेज के ज्ञान से खण्डित होता है। तृतीय क्षण के मेज का ज्ञान चतुर्थ क्षण के अध्ययन कक्ष के ज्ञान से खण्डित हो जाता है। शब्दांतर में हमारे ज्ञान के विषय निरन्तर बदलते रहते हैं। जीवन पथ में असंख्य वस्तुओं के ज्ञान हमें होते हैं। इनमें से कोई ज्ञान अंतिम नहीं होता। इस प्रकार प्रत्येक ज्ञान अप्रामाण्य है।

संभवतः कहा जा सकता है कि यहाँ अविशवाद का अर्थ समझने में भूल हुई है। अथवा अविशवाद का अर्थ है कि एक ही विषय का ज्ञान क्षण के अन्तर से खण्डित न हो। यथा प्रथम क्षण में अगर रज्जू का ज्ञान हुआ तो द्वितीय क्षण में भी वहाँ रज्जू का ज्ञान ही अर्थ अविशवाद है। अगर द्वितीय क्षण में वहाँ सपें का ज्ञान होता है तो वह अथ अविशवाद हुआ।

पुन उम्बेक के मत म यह स्पष्ट नहीं है कि जब तक ज्ञान सखित नहीं होता तब तक क्या यह प्रमा बना रहता है। यदि रज्जू म हम सप का ज्ञान होता है तब प्रारम्भिक क्षणां मे जगतक यह सप है यह ज्ञान यह रज्जू है स सखित नहीं होता तो यह सप है क्या प्रमा कहा जा सकता है? इमके अतिरिक्त यहां परवर्ती क्षण की अवधि क्या है यह भी स्पष्ट नहीं है। कब यह निश्चित होकर कहा जा सकता है कि इन परवर्ती क्षण म किसी ज्ञान का सखन न होने के कारण वह प्रमा है।

इस प्रकार प्रामाण्य की जिस भ्रम और यथायता के अन्तर को मिटाने वाले दोष से बचने के लिए भाट्ट प्रामाण्य की अलग परिभाषा देते हैं उन दोष से स्वतः ग्रस्त हो जाते हैं।

4 वेदान्त मत

प्रामाण्य और अप्रामाण्य के सम्बन्ध म वेदान्ती भी मीमांसको की ही भांति प्रमण्य स्वतः और परत कहते हैं। किन्तु वेदान्ती मधुसूदन सरस्वती स्वीकार करते हैं कि प्रमा को अबाधितत्व के द्वारा परिभाषित कर स्वतः प्रामाण्यवाद को स्वीकार नहीं किया जा सकता है।¹¹ क्योंकि ज्ञान को बाधित या अबाधित कहने के लिए दूसरे ज्ञान की आवश्यकता पड़ेगी। इस दोष को मिटाने के लिए मधुसूदन सरस्वती उम्बेक की भांति सुभाव रखते हैं कि ज्ञान जब तक अबाधित हो, प्रमा होता है। इस रूप म उसका प्रामाण्य स्वतः है। किन्तु अबाधित होने पर वह अप्रामाण्य हो जाता है और यहाँ अप्रामाण्य परत है।¹² परन्तु उम्बेक के इस मत की कठिनाई हम देख चुके हैं।

5 बौद्ध मत

प्रामाण्य अप्रामाण्य के सम्बन्ध म बौद्धों का मत वेदांतियों और मीमांसको के विपरीत है। वे अप्रामाण्य को स्वतः तथा प्रामाण्य को परत कहते हैं। बौद्धों के अनुसार ज्ञान प्रमा रूप और अप्रमा रूप दोनों होता है। अगर ज्ञान को स्वतः प्रामाण्य कहा जाय तो अप्रमा रूप ज्ञान भी प्रामाण्य होगा और प्रमा अप्रमा का भेद मिटेगा। अतः प्रामाण्य की उत्पत्ति ज्ञान का स्वाभाविक लक्षण नहीं है। किन्तु बौद्धों के अनुसार अप्रामाण्य स्वतः है क्योंकि अप्रामाण्य प्रामाण्य का अभाव है। अभाव की उत्पत्ति नहीं हो सकती। अतः इसका कारण भी नहीं है। बौद्ध वेदांतियों और मीमांसको के इस मत की आलोचना करते हैं कि अप्रामाण्य परत है। बौद्धों के अनुसार अप्रामाण्य को परत कहने का अर्थ है कि इसका कारण उस ज्ञान के अतिरिक्त कुछ है। किन्तु अप्रामाण्य तो निषेधात्मक है और अभाव की उत्पत्ति नहीं होती। अतः इसका कोई कारण नहीं हो सकता।

प्रामाण्य की ज्ञान की दृष्टि से भी बौद्ध परत प्रामाण्यवाद का समर्थन करते हैं। उनके अनुसार प्रमा के प्रामाण्य की पुष्टि दो प्रकार होती है—1 प्रवृत्ति सामर्थ्य और

2 ज्ञानांतर-संवाद द्वारा। प्रवृत्ति सामर्थ्य का अर्थ है प्राप्त ज्ञान के आधार पर कृत्य करने पर अपने उद्देश्य में सफल होना। यथा—वह घट है। इयम् प्रवृत्तिः सासृष्टिम् ननु कर्तुं जाएगा जब उमम जल भरा जा सके। किंतु अनेक ज्ञान ऐसे हैं जिनका परीक्षण सामर्थ्य के द्वारा नहीं हो सकता। ऐसे ज्ञान का परीक्षण ज्ञानांतर संवाद से होता है किन्तु यह ज्ञान किन्हीं दूसरे ज्ञान से संगति रखना है। यथा—देवदत्त जल लाने नदी पर गया है इसकी पुष्टि इम ज्ञान से होनी है कि देवदत्त इस समय यहाँ नहीं है।

किंतु बौद्ध मत में प्रामाण्य की उत्पत्ति और नाप्ति सबधी दोनों विवेचनों में दोष है। पायसारथी बौद्ध के इस मत पर आक्षेप करते हैं कि अप्रामाण्य प्रामाण्य का अभाव है। उनके अनुसार यदि ज्ञान में अप्रामाण्य स्वतः है तब इम अप्रामाण्य का कभी अंत नहीं हो सकता। इस ज्ञान का अप्रामाण्य जब हम किसी दूसरे ज्ञान से सिद्ध करने का प्रयास करेंगे तब वह दूसरा ज्ञान भी स्वतः अप्रामाण्य होने के कारण पहले ज्ञान का प्रामाण्य सिद्ध नहीं कर पायगा। प्रामाण्य के ज्ञापि के सम्बन्ध में बौद्धों के प्रवृत्ति सामर्थ्य के सिद्धांत की जालोचना करते हुए पायसारथी कहते हैं कि विषय के ज्ञान से प्रवृत्ति की सफलता का ज्ञान भिन्न है। यह घट है, यह एक ज्ञान है तथा मैं घट में पानी लाना हूँ यह दूसरा ज्ञान है। प्रथम विषय का ज्ञान द्वितीय विषय के ज्ञान से भिन्न है। अतः दूसरा ज्ञान प्रथम ज्ञान का प्रामाण्य कस सिद्ध कर सकता है ?¹⁵

इसी प्रकार ज्ञानांतर संवाद की जालोचना करते हुए कुमारिल¹⁶ कहते हैं कि यह संवाद या तो दो सजातीय ज्ञान में होगा या दो विजातीय ज्ञान में। घट के ज्ञान का प्रामाण्य जब मैं बाद में बार बार घट स्पष्ट करके या अन्य लोगों के घट स्पष्ट से उसकी पुष्टि करके करता हूँ तो वह सजातीय संवाद होता है। तथा जब मैं घट के ज्ञान का प्रामाण्य अथवा ईन्द्रियों द्वारा या अथवा प्रकार के ज्ञान के द्वारा करता हूँ तो यह विजातीय संवाद होता है। किंतु जहाँ तक बाद के सजातीय ज्ञान का प्रश्न है वे भी स्वतः प्रामाण्य न होने में प्रथम ज्ञान के समान ही अप्रामाण्य होते हैं। अतः सजातीय ज्ञानांतर संवाद से ज्ञान का प्रामाण्य सिद्ध नहीं होता तथा विजातीय ज्ञान उस विषय के भिन्न-भिन्न पहलुओं का ज्ञान कराते हैं। अतः एक ज्ञान दूसरे ज्ञान का प्रामाण्य सिद्ध नहीं करता। कैसे किसी वस्तु के रंग के ज्ञान की पुष्टि उसके आकार के ज्ञान से हो सकती है ?

6 न्याय मत

प्रामाण्यवाद और अप्रामाण्यवाद के संबन्ध में नैयायिकों का मत अज्ञत बौद्धों की भांति है और अज्ञत मीमांसकों तथा वेदांतियों की भांति। नैयायिक बौद्धों की भांति प्रामाण्य को परत कहते हैं तथा मीमांसकों और वेदांतियों की भांति अप्रामाण्य को परत होने का समर्थन करते हैं। इस प्रकार नैयायिक प्रामाण्य और अप्रामाण्य दोनों के संबन्ध में पूणत परत वाद का समर्थन करते हैं।¹⁷

नैयायिकों के अनुसार प्रामाण्य की उत्पत्ति और नाप्ति दोनों परत हैं। ज्ञापि की दृष्टि से याय परत प्रामाण्य का अर्थ है कि जिस कारण से ज्ञान की उत्पत्ति होती है

उम कारण से उसके प्रामाण्य की उत्पत्ति नहीं होती। प्रामाण्य तथा अप्रामाण्य ज्ञान के विशिष्ट गुण हैं। ज्ञान की उत्पत्ति का कारण इन्द्रियास विषय का सम्पर्क आदि है किन्तु इन कारणों से मात्र ज्ञान का उदय होता है। वह ज्ञान प्रमा रूप भी हो सकता है, अप्रमा रूप भी। ज्ञान की उत्पत्ति में ज्ञान के इस सामान्य कारण के अतिरिक्त कुछ विशिष्ट कारण भी होते हैं। यथा, रगक ज्ञान में रगक इन्द्रिय का सम्पर्क सामान्य कारण है, तथा प्रकाश की उपस्थिति, आँख का दोषग्रस्त न होना, आदि विशिष्ट कारण हैं। इन विशिष्ट कारणों को नैयायिकास गुण और दाप की ज्ञा दी है। ज्ञान के प्रमा और अप्रमा रूप होने क लिए विशिष्ट कारण ही उत्तरदायी हैं। अगर सामान्य कारण के साथ उपस्थित विशिष्ट कारण दोष है तो ज्ञान अप्रमा है। इस प्रकार ज्ञान की उत्पत्ति तथा प्रामाण्य और अप्रामाण्य की उत्पत्ति क लिए उत्तरदायी तत्त्व भिन्न भिन्न हैं।¹⁸

द्वितीयत नैयायिकास के अनुसार अगर ज्ञान के कारण और प्रामाण्य के कारण को एक माना जाय तो प्रत्येक ज्ञान यहा तक कि भ्रम भी प्रामाण्य होगा और अगर ज्ञान के कारण और अप्रामाण्य के कारण को एक माना जाय तो प्रत्येक ज्ञान अप्रामाण्य होगा। इस प्रकार प्रामाण्य या अप्रामाण्य को स्वयं कहने से प्रमा और अप्रमा का भेद नष्ट होता है।¹⁹

नैयायिकास के अनुसार ज्ञान की दृष्टि से भी ज्ञान तथा प्रामाण्य दोनों भिन्न हैं। ज्ञान की ज्ञाप्ति ज्ञान की उत्पत्ति के साथ ही होती है। परंतु ज्ञान के प्रामाण्य की ज्ञाप्ति उसके अनंतर होती है। यथा, पीत वस्तु के ज्ञान के साथ ही यह ज्ञात हो जाता है कि वस्तु पीत है इसके प्रामाण्य का ज्ञान कुछ अनंतर परीक्षणों की अपेक्षा रखता है।

प्रामाण्य का परीक्षण नैयायिकास के अनुसार तीन प्रकार से होता है—1 प्रवृत्ति सामर्थ्य, 2 ज्ञानांतर सवाद तथा 3 गुणवत्-कारण ज्ञान।²⁰ परंतु इनमें प्रवृत्ति सामर्थ्य ही प्रधान है। ज्ञानांतर सवाद तथा गुणवत् कारण ज्ञान प्रवृत्ति सामर्थ्य परीक्षण के सहयोगी हैं।

किन्तु हम प्रामाण्य की ज्ञाप्ति से संबंधित प्रवृत्ति सामर्थ्य और ज्ञानांतर-सवाद के दोष देख चुके हैं। गुणवत्-कारण ज्ञान का परीक्षण भी संशय मुक्त नहीं है। मान लें, एक दीवाल जो हरे रग की है अधकार में हमें काली दिखती है और प्रकाश में हरी। यहा हम ज्ञान के एक विशिष्ट कारण का परीक्षण करें अर्थात् यह देखें कि हमें दृष्टि दोष नहीं है। परंतु लाखों परीक्षणों के बाद भी तार्किक रूप से असंदिग्ध होकर हम नहीं कह सकेंगे कि हमें दृष्टि दाप नहीं है।

वस्तुतः नैयायिक प्रामाण्य अप्रामाण्य की ज्ञाप्ति के प्रश्न को अनुमान से संबंधित कर देते हैं।²¹

यदि ज्ञान में प्रवृत्ति सामर्थ्य है, तो वह प्रमा है।

इस ज्ञान में प्रवृत्ति सामर्थ्य है।

यह प्रमा है।

किंतु नव्य नैयायिकों ने स्पष्ट किया है कि अनुमान में सशय का स्थान रह ही जाता है।²² नव्य नैयायिकों की आलोचना में यह कहा जा सकता है कि जिस आधार पर नैयायिकों के प्रमा सबधी धारणा की आलोचना करते हैं वह भी एक प्रकार का अनुमान है जिसका रूप निम्नलिखित है

सभी अनुमान में सशय का स्थान रह जाता है।

नैयायिकों की प्रमा की ज्ञाप्ति सबधी धारणा एक प्रकार का अनुमान है।

नैयायिकों की प्रमा सबधी धारणा में सशय का स्थान रह जाता है।

किंतु नव्य नैयायिकों ने जिस आधार पर नैयायिकों के मत का खंडन किया है वह अनुमान भी सशयपूर्ण है। अथवा इस अनुमान के सशयपूर्ण नहीं होने की स्थिति में इस अनुमान का व्याप्ति ज्ञान मिथ्या है। अतः मिथ्या व्याप्ति पर आधारित होने के कारण यह निष्कर्ष पुनः अवध है।

वस्तुतः अनुमान को सामान्य रूप से सशयपूर्ण कह देने की समस्या व्याप्ति की समस्या से जुड़ी है। शब्दांतर में यह आगमन की प्रसिद्ध समस्या है। जिसका उत्तर व्यावहारिक ज्ञान की उपयोगिता और आगमन के व्यावहारिक महत्त्व को समझा कर ही दिया जा सकता है। किंतु अगर हम अनुमान की पुष्टि के लिए आगमन के व्यावहारिक महत्त्व की बात कर सकते हैं तो नैयायिकों की प्रामाण्य सम्बन्धी समस्या के सदन में भी हम व्यावहारिक महत्त्व को स्वीकारना होगा।

वस्तुतः परत प्रामाण्यवाद के विरुद्ध आपत्तियाँ हैं। उनमें से कुछ में तार्किक सगति भी है। किंतु हम तार्किक अनिवायता और व्यावहारिक उपयोगिता के अंतर को स्वीकार करना होगा। आनुभविक ज्ञान और तार्किक ज्ञान दोनों दो प्रकार के ज्ञान हैं। एक वस्तु जगत से सम्बन्धित है दूसरा प्रत्यय जगत से। वस्तु जगत की कठिनाइयों का समाधान हम प्रत्यय जगत में खोजने की चेष्टा ही क्यों करें ?

आनुभविक समस्याओं का समाधान तार्किक आधार पर नहीं किया जा सकता और न किसी आनुभविक सत्य का निराकरण ही प्रत्ययात्मक जगत में उसका मिथ्यात्व दिखाकर किया जा सकता है। बिना प्रामाण्य अथवा सत्यता ज्ञाप्ति और उत्पत्ति की दृष्टि से परत है अथवा स्वतः इस समस्या का अंतिम समाधान प्रस्तुत किए बिना भी हम अपनी विवेचना के पथ पर आगे बढ़ सकते हैं। वस्तुतः तत्काल हमारा उद्देश्य स्वतः और परत प्रामाण्यवाद में से सगतवाद को ढूँढ़ना न होकर स्वतः और परत प्रामाण्यवाद का विश्लेषण करना है ताकि हम आगे देख सकें कि सत्यता सम्बन्धी इस भारतीय मत और पाश्चात्य मत में क्या सम्बन्ध है ?

(आ) पाश्चात्य दर्शन में सत्यता की धारणा

प्रारम्भ में हम देख चुके हैं कि ज्ञान मीमांसा में सत्यता की बात प्रतिनित्तियाँ के सदन में उठायी गई है। अर्थात् हमारी समस्या प्रतिज्ञाप्ति की सत्यता से सम्बन्धित है। हम यह

भी दख चुके हैं कि प्रतिनप्ति की सत्यता से सम्बन्धित दो प्रश्न प्रमुख हैं

- (1) सत्यता क्या है? अर्थात् कोई प्रतिनप्ति सत्य या असत्य क्यों होगी है? यह प्रश्न प्रतिनप्ति की सत्यता के स्वरूप से सम्बन्धित है।
- (ii) क्या कोई प्रतिनप्ति सत्य नहीं जाएगी? अर्थात् प्रतिनप्ति की कसौटी अथवा जाच क्या है?

इन प्रश्नों के भेद को भी हम स्वीकार कर चुके हैं कि पाश्चात्य दार्शनिकों ने प्रतिनप्ति की सत्यता का विवेचन सबत्र इतनी स्पष्टता से नहीं किया है कि बहुत आसानी से हम उनकी विवेचना को इन दो शीर्षों में बाँध सकें। तथापि प्रत्येक दार्शनिक की विवेचना का पथक पथक सक्षिप्त विवरण देते हुए इन दोनों प्रश्नों पर विचार किया जा सकता है।

1 रसेल का मत

रसेल मथ्या स्पष्ट होकर सत्यता के स्वरूप और जाच-सम्बन्धी इन दो प्रश्नों के भेद को स्वीकार करते हैं।³ रसेल के अनुसार जिस प्रकार की सत्यता की बात हम दगन में करते हैं²⁴ वह सत्यता प्रथमतः विश्वास का विधेय अथवा गुण है और तदनन्तर व्युत्पन्न रूप से प्रतिनप्ति का।⁵ सत्यता के स्वरूप का निर्धारण करते हुए रसेल सत्यता को सवाद् के द्वारा परिभाषित करते हैं। रसेल के अनुसार सत्य प्रतिनप्ति वह है जो तथ्य से सवाद् रखती है।²⁶

लेकिन प्रचलित सवाद् सिद्धांत की कठिनाइयाँ हम द्वितीय अध्याय में दख चुके हैं और रसेल भी उन कठिनाइयों से अवगत हैं। अतः रसेल सवाद् की एक नये प्रकार की परिभाषा प्रस्तुत करते हैं। रसेल के अनुसार जैसे ही हम स्वीकार करते हैं कि सत्यता निणयन में पायी जाती है, हम एक मन के अस्तित्व को स्वीकार कर लेते हैं। क्योंकि मन के बिना निणयन सम्भव नहीं है।⁷ तथापि निणयन की सत्यता तथ्यों पर निर्भर करती है।²⁸ रसेल के अनुसार निणयन मन तथा तथ्यों के बीच का सम्बन्ध है और जब यह सम्बन्ध सवाद् का होता है तो प्रतिनप्ति सत्य होती है।⁹ रसेल सवाद् को द्वैत का सम्बन्ध न कहकर बहुगुण सम्बन्ध (मल्टिपुल रिलेशन) कहते हैं। क्योंकि यह सम्बन्ध दो पदों के बीच न होकर दो से अधिक पदों—मन, निर्णय तथा तथ्य के बीच का सम्बन्ध है।³⁰

इस प्रकार मथ्यापि रसेल द्वैतवादी सम्बन्ध की समस्या का निराकरण प्रस्तुत कर देते हैं तथापि रसेल के सामने यह समस्या आती है कि मन, निर्णय तथा तथ्य के बीच का यह गुणात्मक सम्बन्ध कैसा है? रसेल इस समस्या का समाधान प्रस्तुत करते हुए कहते हैं कि तथ्य का प्रत्यक्षीकरण और तथ्यों में एक प्रकार की समानता गुणात्मक न होकर सरचनात्मक होती है।³¹

पायी जाने वाली यह सरचनात्मक समानता ही विश्वास की सत्यता-असत्यता का निर्धारण होती है। जब सरचनात्मक समानता का यह सबध विश्वास में पाया जाता है तो विश्वास सत्य होता है अथवा असत्य।³²

प्रतिज्ञप्ति अथवा विश्वास में यह सम्बन्ध कब स्वीकार किया जा सकता है? अर्थात् सत्यता की जाच क्या है? रसेल के अनुसार प्रत्येक वाक्य का एक अभिप्राय होता है। यह आवश्यक नहीं है कि इस अभिप्राय को अनुभव से ही जाना जाय। जैसे एक श्रृंग का अनुभव नहीं होता पर एक श्रृंग होते हैं—इस वाक्य के अभिप्राय को हम बिना अनुभव के भी समझ लेते हैं। यह अभिप्राय एक प्रकार का वणन होता है। अगर यह वणन किसी तथ्य का वणन है तो वाक्य सत्य है अथवा वाक्य असत्य है।³³ यथा, मेरी कलम काली है, इस वाक्य का एक अभिप्राय है जो कलम के बालेपन का वणन करता है। अगर यह वणन एक तथ्य का है अर्थात् अगर वस्तुतः यह कलम काली है तो यह वाक्य सत्य है।

रसेल सत्यता की जाच और परिभाषा सम्बन्धी समस्या का अंतिम समाधान यही देते हैं। परन्तु यहाँ यह प्रश्न किया जा सकता है कि हम कब कहेंगे कि वाक्य का अभिप्राय जिसका वणन कर रहा है वह वणन वस्तुतः एक तथ्य का है? इस प्रश्न के उत्तर में रसेल सत्यापक की समस्या को उठाते हैं।³⁴ रसेल विभिन्न प्रकार की प्रति-पत्तियों की सत्यता की जाच के लिए जिस प्रकार के सत्यापन की बात करते हैं वह सत्यापन निश्चय ही कुछ प्रमाणों के द्वारा सम्भव है। यद्यपि रसेल ने कहीं भी प्रमाण पद का प्रयोग इस सन्दर्भ में नहीं किया है। किन्तु विभिन्न प्रकार के अभिकथनों के सत्यापन के लिये रसेल अनुभव (आई एम हाट), स्मृति (आई वाज हाट), अनुमान (यू आर हाट), अनुभव का समायीकरण (सन इज हाट) का सहारा लेते हैं। अनुभव, स्मृति और अनुमान ज्ञानमीमाता में प्रमाण के अंतर्गत रखे जाते हैं। इस प्रकार हम प्रमाण की समस्या में पहुँचते हैं।

3 एयर का मत

सत्यता क्या है? एयर के अनुसार सत्यता के स्वरूप से सम्बंधित यह समस्या निरर्थक रूप में उठा दी गयी है। इस प्रश्न का सरल समाधान है कि अगर प है तो किसी भी भाषा में प्रतिज्ञप्ति प सत्य है।³⁵ सत्यता क्या है? इस प्रश्न का आशय अगर यह है कि भाषा में प्रतिज्ञप्ति के लिए सत्य का प्रयोग किस अर्थ में किया जाता है³⁶ तो इस प्रश्न का उत्तर होगा कि प सत्य है, का अर्थ है कि मैं प का स्वीकार करता हूँ।³⁷ इस प्रकार सत्यता और असत्यता किसी भी प्रतिज्ञप्ति को स्वीकृत और अस्वीकृत करने वाले चिह्न हैं।³⁸ अतः यह पूछना निरर्थक है कि सत्यता का स्वरूप क्या है? बल्कि दाशनित्रों के सामने प्रश्न यह है कि सत्यता का मापदण्ड क्या है? अथवा किसी प्रति-ज्ञप्ति की स्वीकृति कब कब होती है? ³⁹ इस प्रकार एयर के अनुसार सत्यता से संबंधित

प्रश्न यह नहीं है कि सत्यता क्या है? बल्कि प्रश्न यह है कि कब किसी प्रतिज्ञप्ति को सत्य कहना अथवा स्वीकार करना वैध होता है? शब्दांतर से समस्यावधता के निर्धारण की है।⁴¹

एयर के अनुसार प्रतिज्ञप्तिया दो प्रकार की होती हैं—1. पूर्वानुभविक तथा 2. आनुभविक। पूर्वानुभविक की वैधता आनुभविक प्रतिज्ञप्तियों की वैधता सभिन प्रकार से निर्धारित की जाती है।⁴² पुनः आनुभविक प्रतिज्ञप्तिया भी दो प्रकार की हैं—जो प्रत्यक्ष रूप से जाची जा सकती है तथा जिनकी जाच अप्रत्यक्ष रूप से होती है।⁴³ जिन प्रतिज्ञप्तियों की जाच प्रत्यक्ष रूप से की जा सकती है उन्हें एयर मौलिक अभिकथन (वैतिक स्टेटमेंट) का नाम देता है।⁴⁴ दूसरे प्रकार की आनुभविक प्रतिज्ञप्तिया जिनकी जाच अप्रत्यक्ष रूप से होती है उनकी जाच मौलिक अभिकथनों के आधार पर होती है।⁴⁵ इस प्रकार आनुभविक प्रतिज्ञप्तियों की वैधता निर्धारण में महत्वपूर्ण है कि मौलिक अभिकथनों की वैधता कस निर्धारित की जाती है। एयर के अनुसार प्रत्येक मौलिक अभिकथन की जाच समकक्षी तथ्यों की तुलना से होती है।⁴⁶ अतः प्रत्येक प्रतिज्ञप्ति की वैधता का निर्धारण प्रकारान्तर से तथ्यों की तुलना से ही हो जाता है।

यह एक प्रकार का सवाद सिद्धान्त है। फलतः सवाद सिद्धान्त के अन्तर्गत समयको की भाँति एयर के सामने भी यह प्रश्न आता है कि किसी भी अभिकथन की तुलना तथ्य से कसे की जा सकती है।⁴⁷ एयर के अनुसार तथ्य और अभिकथन को समान कहना का अर्थ यह नहीं समझना चाहिए कि जिस प्रकार वस्तु और उसके चित्र में समानता होती है उसी प्रकार की समानता तथ्यों और अभिकथन में हो सकती है। जब हम कहते हैं कि बर्फ गिर रही है इस अभिकथन की समानता इस तथ्य से है कि बर्फ गिर रही है तो हमारे कहने का अर्थ सिर्फ इतना होता है कि कमरे की छिड़की खोलकर अगर हम बाहर देखें तो हम बर्फ गिरती हुई नजर आएंगी।⁴⁸ अगर तथ्य और अभिकथन में इस प्रकार की समानता है तो अभिकथन सत्य है अन्यथा असत्य।⁴⁹ एयर ने सत्यता के निर्धारण संबंधी जो मापदंड दिया है अथवा सवाद सिद्धान्त की जो व्याख्या प्रस्तुत की है, निश्चय ही यह सवाद सिद्धान्त के प्रति किए गये सवाधिक मजबूत आक्षेप कि सवाद सवय स्पष्ट नहीं है, या एक सतोषप्रद समाधान स्वीकार किया जा सकता है।

3. वृत्तने या मत

वृत्तने भी मध्यम स्पष्ट होकर सत्यता की जाच और परिभाषा के लिए वास्तविकता करना है।⁵⁰ इन दो प्रश्नों के बीच में स्पष्टता स्थापित करना ही वृत्तने सत्यता के उपरान्त या भी मत का मक़दद करता है।⁵¹ वृत्तने किमी प्रतिज्ञप्ति व की सत्यता के स्पष्ट मक़दद प्रश्न का उत्तर मात्र एक पक्ष में है कि व सत्य है यदि व है और अन्यथा व का माना ही व की सत्यता बताता है। बिन्नी पटाई पर पड़ी है यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है अगर बिन्नी पटाई पर पड़ी है और कबन बिन्नी पटाई पर पड़ी नहीं

से ही 'बिल्ली चटाई पर बैठी है' यह प्रतिज्ञप्ति सत्य है।⁵² इस प्रकार वूजले सत्यता का स्वरूप तथ्य के द्वारा निर्धारित करते हैं।

तथ्य के सदम में सत्यता का निर्धारण सवाद सिद्धान्त भी करता है परन्तु सवाद को परिभाषित करने में जिन प्रकार की उलझनें हैं, वूजले उनसे अवगत हैं। अतः वे अपने सिद्धांत को सवाद सिद्धांत से अलग करने की चेष्टा करते हैं और सत्य प्रतिज्ञप्ति तथ्य सूत्र का निरूपण करते हैं।

इस सूत्र के निरूपण में वूजले इस आपत्ति के प्रति सावधान दिखते हैं कि प्रतिज्ञप्ति का एक मानसिक पक्ष होता है। अर्थात् प्रतिज्ञप्ति मनाश्रित है। परन्तु तथ्य मन से सवया स्वतंत्र सत्ता है। अतः सत्य प्रतिज्ञप्ति = तथ्य। यह सूत्र बंध नहीं है। परन्तु वूजले के अनुसार उस सूत्र पर यह आपत्ति ही बंध नहीं है। क्योंकि वूजले के अनुसार मान लें कि विश्व से सभी मना का अस्तित्व समाप्त हो जाता है तब भी यह तथ्य रहेगा कि यह कलम काली है या पानी शून्य डिग्री सेल्सियस के तापमान पर बर्फ बन जाता है। परन्तु तब मन के अभाव में ये प्रतिज्ञप्तियां नहीं रहेगीं। तब भी वूजले के अनुसार मन के नहीं रहने पर भी यह सत्य रहेगा कि अगर प्रतिज्ञप्तियां रची जा सकें तो यह प्रतिज्ञप्ति सत्य रहेगी कि यह कलम काली है अथवा पानी शून्य डिग्री सेल्सियस के तापक्रम पर बर्फ बन जाता है।

परन्तु वूजले अपने इस सूत्र की स्थापना में पूणतः सफल नहीं हो पाये हैं। यह ठीक है कि सभी प्रतिज्ञप्तियों के अचानक समाप्त हो जाने पर भी उनके रचे जाने की तार्किक सम्भावना शेष रह जाती है परन्तु वूजले द्वारा दिये गये ऊपर के तर्क से मान इतना ही प्रमाणित होता है कि सत्य प्रतिज्ञप्तियां कुछ तथ्यों को बताएंगीं। इससे यह प्रमाणित नहीं होता कि सत्य प्रतिज्ञप्ति प्रत्येक स्थिति में तथ्य का पर्यायवाची है।

सम्भवतः वूजले का प्रयास भी यह प्रमाणित करने का नहीं कि तथ्य और सत्य प्रतिज्ञप्ति प्रत्येक स्थिति में पर्यायवाची है और सम्भवतः इसी कारण वूजले और अधिक स्पष्ट होकर स्वीकार करते हैं कि तथ्य और सत्य प्रतिज्ञप्ति सामान्यतः वणनात्मक अर्थ में अभिन्न हैं। इस कथन से वूजले सिर्फ इतना ही कहना चाह रहे हैं कि सत्य प्रतिज्ञप्ति जिसका वणन करती है वह तथ्य होता है।

इस प्रकार वूजले प्रतिज्ञप्ति के सदम में सत्यता को परिभाषित करते हैं। परन्तु सत्यता की जांच के लिए सत्यता की कसौटी यह नहीं है। सत्यता की जांच सत्यता की इस परिभाषा से भिन्न है कि सत्य प्रतिज्ञप्ति तथ्य है।⁵³ वूजले के अनुसार किसी प्रतिज्ञप्ति की सत्यता की जांच तीन बातों के आधार पर की जा सकती है।⁵⁴

(अ) क के पास प्रमाण हो,

(ब) प्रमाण सही हो और, और

(स) प्रमाण स निष्कप का सम्बन्ध सही हो।

वूजले की सत्यता सम्बन्धी गवेषणा से तीन बातें सामने आती हैं

- (क) सत्यता की परिभाषा और सत्यता की जाच दोनों दो बातें हैं,
 (ख) प्रतिज्ञप्ति के सदन में सत्यता को यह कहकर परिभाषित करना चाहिए कि सत्य प्रतिज्ञप्ति तथ्य है, और
 (ग) सत्यता की जाच की उपर्युक्त तीन उपाधियाँ हैं।

इन तीनों विदुषों पर विवाद की पूरी सम्भावना है। कुछ दार्शनिक सत्यता की परिभाषा और सत्यता की जाच दोनों का ही एक मानते हैं। कुछ विद्वान ऐसे हैं जो सत्यता को परिभाषित करना व्यर्थ का परिश्रम मानते हैं और मात्र सत्यता की जाच की बात करते हैं। इन दोनों मतों को हम बाद में देखेंगे। सत्यता की बूजले द्वारा बताई गई परिभाषा पर भी विवाद हो सकता है। हम पहले ही देख चुके हैं कि सत्य प्रतिज्ञप्ति—तथ्य वाला सूत्र प्रत्येक स्थिति के लिए संगत नहीं है। स्वतः बूजले उस सूत्र को वणनात्मक अर्थ के लिए सीमित कर देते हैं। इस सोमावद्धता के बाद बूजले की सत्य प्रतिज्ञप्ति की परिभाषा में साफ साफ इतनी ही बात बचती है कि सत्य प्रतिज्ञप्ति तथ्य को बताती है।

वि तु नया असत्य प्रतिज्ञप्तिया तथ्य का वणन नहीं करती। मान लें कि मैं अपनी काली कलम के लिए कहूँ—मेरी कलम लाल है। निश्चय ही यह प्रतिज्ञप्ति असत्य है। वि तु 'मेरी कलम लाल है'—नया किसी तथ्य का वणन नहीं करता। अगर यह प्रतिज्ञप्ति किसी तथ्य का वर्णन नहीं करेगी तो उसे हम सत्य असत्य कस कहेंगे? और जब सत्य और असत्य नहीं कहेंगे तो यह कसे प्रतिज्ञप्ति की सजा पा सकेगा? वस्तुतः मेरी कलम लाल है'—यह प्रतिज्ञप्ति भी एक तथ्य का वणन करती है जो इस तथ्य से भिन्न है कि मेरी कलम लाल है। 'मेरी कलम लाल है'—इस प्रतिज्ञप्ति को हम असत्य मात्र सदन में कहते हैं कि मेरी कलम काली है—यह एक तथ्य है। 'मेरी कलम लाल है' जिस तथ्य का वणन करता है वह इस तथ्य से भिन्न है।

अतः बूजले की परिभाषा में कुछ दार्शनिक जटिलताएँ हैं जिससे यह कहने की अपेक्षा कि सत्य प्रतिज्ञप्ति तथ्य का वणन करती है—यह कहना अधिक अच्छा होगा कि कोई प्रतिज्ञप्ति सत्य तब होती है जब उसे प्रतिज्ञप्ति में जिस तथ्य का वणन हो वसा वस्तुजगत में हो।

परन्तु यह उत्तर इस प्रश्न का होगा कि कोई प्रतिज्ञप्ति सत्य या नहीं कही जा सकती है? अर्थात् यह उत्तर सत्यता की जाच-सम्बन्धी प्रश्नों का होगा। इस पूरी विवेचना के बाद न सिर्फ हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि सत्यता की परिभाषा और सत्यता की जाच दोनों अन्ततः एक ही हैं वरन् इस निष्कर्ष में बूजले की सत्यता की जाच सम्बन्धी उपाधियों पर भी प्रश्न चिह्न लग जाता है।

4 चिज्म का मत

सत्यता क्या है? इस प्रश्न पर विचार करने के पूर्व चिज्म का आग्रह का निम्नलिखित

तत्वमीमासीय मायताओं को स्वीकार कर लेने के प्रति है।⁵⁵

- (1) कुछ वस्तुस्थितियाँ हैं जो अस्तित्ववान हैं और कुछ ऐसी वस्तुस्थितियाँ हैं जो अस्तित्ववान नहीं हैं।
- (2) गुण के दो प्रकार हैं। जिनको उदाहरण के द्वारा बतलाया जा सकता है या उसका निर्देश किया जा सकता है तथा जिनके न तो उदाहरण दिये जा सकते हैं और न बताये जा सकते हैं।

इसके साथ ही चिन्म प्रतिज्ञप्तियों के विषय में कहते हैं कि प्रतिज्ञप्तियाँ वस्तुस्थितियों की ऐसी उपजातियाँ हैं जो या तो उपस्थित होती हैं या उपस्थित नहीं होती।⁵⁶ प्रतिज्ञप्तियों को सत्य कहने का अर्थ है कि वे वस्तुजगत में उपस्थित हैं और असत्य कहने का अर्थ है कि वे वस्तुजगत में उपस्थित नहीं हैं। कोई भी वस्तुस्थिति या तो उपस्थित होगी या अनुपस्थित। इसी प्रकार कोई भी प्रतिज्ञप्ति या तो सत्य होगी या असत्य। किसी प्रतिज्ञप्ति का सत्य और असत्य होना साथ साथ संभव नहीं है।

इस प्रकार कोई तथ्य एक सत्य प्रतिज्ञप्ति है।⁵⁷ अर्थात् सत्य प्रतिज्ञप्ति तथ्य है। इस प्रकार चिन्म के अनुसार सत्यता का तथ्य से सवाद कहना निरर्थक है।

संभवतः इस प्रश्न का उत्तर प्रमाणों की समस्या से जुड़ा है। तथापि चिन्म के मत के विरुद्ध यह आपत्ति की जा सकती है कि चिन्म बूजल की भाँति सत्य प्रतिज्ञप्ति और तथ्य को समानार्थक कह देते हैं। कि तु इस मत की बँडनाई हम अभी बूजले के मत में देख चुके हैं।

(इ) भारतीय और पाश्चात्य दर्शनों के सत्यता की धारणा का तुलनात्मक अध्ययन

सत्यता के विषय में भारतीय दार्शनिकों तथा पाश्चात्य दार्शनिकों के विचारों में पर्याप्त अंतर है। किंतु दोनों विचारधाराओं के अध्ययन से यह स्पष्ट होता है कि कुछ महत्वपूर्ण बिंदुओं पर इनकी तुलना की जा सकती है। ऐसा प्रतीत होता है कि प्रामाण्यवाद के अन्तर्गत ज्ञान की प्रामाणिकता भारतीय दार्शनिकों ने जिस प्रकार स्वतः प्रामाण्यवाद और परतः प्रामाण्यवाद के आधार पर बतलाई है, पाश्चात्य दर्शन में इसका संवर्धन अभाव है।

1 स्वतः प्रामाण्यवाद और पाश्चात्य दर्शन

सतीशचंद्र चटर्जी के अनुसार साध्य, मीमांसा और अद्वैत दर्शन के स्वतः प्रामाण्यवाद के समानांतर पाश्चात्य दर्शन में सत्यता सम्बन्धी कोई सिद्धांत नहीं है।⁵⁸ किंतु इस कथन से अग्ररथी चटर्जी का तात्पर्य यह है कि सत्यता की उत्पत्ति और जांच मूलक समस्या को पाश्चात्य दार्शनिकों ने नहीं देखा, तो यह एक भ्रामक धारणा है।

पाश्चात्य जगत में सर्वप्रथम अरस्तू ने यह विचार किया कि सत्यता अपने मापमूलक ⁹ अथवा निणयो में पाई जाती है। अरस्तू जब यह कहते हैं कि मात्र निणय ही सत्य या असत्य होता है तो इसका अर्थ है कि सत्यता और असत्यता दोनों ही निणयों के भीतर पाई जाती हैं। सत्यता-असत्यता निर्णयों की स्वभावगत विशेषता है और या तो निणय सत्य होंगे या असत्य। यह मत साक्ष्य के उस मत के समतुल्य है जो यह कहता है कि सत्यता और असत्यता निर्णयों के भीतर ही पाई जाती है।

परंतु ध्यातव्य है कि सत्यता को जांच के सम्बन्ध में अरस्तू साक्ष्य की अपेक्षा न्याय मत के अधिक निकट हैं, क्योंकि अरस्तू यह कहते हैं कि निणय सत्य तब होता है जब यह निणय से सम्बन्धित सत्य के अनुरूप हो, और इसी भाँति न्यायिक सत्यता को अनुरूपता से जांचते हैं।¹⁰

सत्यता और असत्यता के सम्बन्ध में स्वतः प्रामाण्यवाद के समान पाश्चात्य दशन का जन्म अनुभूतिवाद है। देकार्त, स्पिनोजा आदि बुद्धिवादियों ने सत्यता और असत्यता के निणय के लिए अन्तः अनुभूति का आधार स्वीकारा है। निश्चय ही स्वतः प्रामाण्यवाद की भाँति वे स्पष्ट नहीं कहते कि सत्य स्वतः प्रकाश्य होता है, परंतु जब वे कहते हैं कि सत्यता अथवा असत्यता की जांच के लिए हम निणयों के बाहर नहीं जाना पड़ता अथवा सत्यता को जानने के लिए हम किसी प्रकार की जांच की आवश्यकता नहीं होती बल्कि इसे हम स्वभावतः जान लेते हैं तो वे स्वतः प्रकाश्यवाद को स्वीकार कर लेते हैं। क्योंकि स्वभावतः जान लेने का अर्थ यही होगा कि सत्यता की प्राप्ति और प्रमा की प्राप्ति के कारण एक हैं। देकार्त ने सत्यता की कसौटी स्पष्टता और सुभिन्नता स्वीकार कर ली, जिसका अर्थ है कि सत्य अपने आप में सुस्पष्ट है, सुभिन्न है। अर्थात् यह अपना प्रकाशन स्वयं करता है। यह स्वतः प्रामाण्यवाद है।

आधुनिक वास्तववादियों में एल० ए० रीड ज्ञान को स्वतः प्रामाण्य कहते हैं और सत्यता को ज्ञान का गुण। उनके अनुसार जगर ज्ञान को स्पष्टतः हम स्वभाविक रूप से नहीं जान लेते हैं तो सत्यता के लिए सम्वाद, संसक्तता आदि सभी जांच निरर्थक हो जाते हैं।

2 परत प्रामाण्यवाद और पाश्चात्य दशन

परत प्रामाण्यवाद जिसके सर्वाधिक सबल समर्थक न्यायिक तथा अंशतः बौद्ध (सत्यता के सम्बन्ध में) और मीमांसा वेदान्त (असत्यता के सम्बन्ध में) हैं, पाश्चात्य दशन में बहुत रूप में पाया जाता है। समसामयिक अनुभववादों रसेल, एयर, वूजले और चिजम के सत्यता सम्बन्धी मतों को परत प्रामाण्यवाद की कोटि में रखा जा सकता है। अर्थात् ये यह प्रमाणित करने की चेष्टा करते हैं कि प्रतिनप्ति की सत्यता उस प्रतिनप्ति के परे कुछ और चीजों पर निर्भर करती है। जैसे रसेल के अनुसार सत्यता सवाद सम्बन्ध है। यह सवाद सम्बन्ध प्रतिनप्ति से अलग की चीज है। वूजले भी सत्यता को तथ्य के आधार पर परिभाषित करते हैं, तथा बाह्य प्रमाणों द्वारा पुष्ट।

यह भी परत प्रामाण्यवाद है। चिज्म भी सवाद सिद्धांत के समर्थक हैं और सवाद सिद्धांत परत प्रामाण्यवाद ही होता है। एयर भी इसके अपवाद नहीं होते।

वस्तुतः इस तथ्य को और विस्तृत विवेचन से स्पष्ट करना होगा कि सत्यता सम्बन्धी चारों परम्परागत पाश्चात्य मतों की व्याख्या परत प्रामाण्यवाद के आधार पर की जा सकती है।

(क) सवाद सिद्धांत और परत प्रामाण्यवाद—सत्यता की ज्ञापित और उत्पत्ति को परत कहने वाले भारतीय दशन में दो मत हैं—नैयायिक और बौद्ध। नैयायिकों में नव्य नैयायिक ज्ञान की बंधता (प्रमात्व) को वस्तु को ठीक ठीक वह जैसी है उसी प्रकार के जानने को कहते हैं। श्री सतीशचंद्र चटर्जी ने इसे एक प्रकार का सम्वाद सिद्धान्त कहा है और इनकी तुलना भव्य-वास्तववादियों से करते हुए इसे उनके सिद्धान्त से कुछ भिन्न दिखाया है।⁶¹ परंतु अगर सत्यता के सवाद सिद्धान्त और सत्यता के तथ्यपरक सिद्धान्त (सत्यता वह है जो तथ्य को बताती है) में वस्तुतः कोई भेद है तो नव्य नैयायिकों का सिद्धान्त सत्यता के तथ्यपरक सिद्धांत के अधिक निकट हो जाता है। क्योंकि नव्य-नैयायिक सत्यता को तथ्य से सवाद नहीं कहते और तथ्य तथा प्रतिज्ञप्ति के बीच किसी सम्बन्ध की सम्भावना को भी स्वीकार नहीं करते हैं। गणेश द्वारा दी गयी तदप्रकारत्व वाली परिभाषा मात्र इतना बताती है कि जो वस्तु जैसी है उसकी वैसी अनुभूति प्रमा है। यह सवाद सिद्धांत नहीं है अपितु तथ्यपरक सिद्धांत है।

परंतु गणेश की परिभाषा⁶² में और पाश्चात्य परिभाषा में भेद दिखता है। गणेश की परिभाषा में सत्यता को अनुमति के सदन में परिभाषित किया गया है। किंतु पाश्चात्य तथ्यपरक परिभाषा में सत्यता को प्रतिज्ञप्ति के सदन में परिभाषित किया गया है। अनुमति और प्रतिज्ञप्ति को एक नहीं कहा जा सकता। इन दोनों में एक बहुत बड़ा अंतर दार्शनिकों ने किया है कि अनुमति सदैव सत्य होती है किंतु प्रतिज्ञप्ति सत्य या असत्य दोनों हो सकती है।

यद्यपि अनुभूति सदैव सत्य होती है, किंतु विषय वस्तु के आधार पर अनुभूतियों में प्राकारिक अन्तर आ जाता है। अतएव यथाव अनुभूति को प्रमा और अथयाय अनुभूति को अप्रमा कहते हैं। अब अनुभूति प्रमा रूप हो या अप्रमा रूप, उनकी अभिव्यक्ति प्रतिज्ञप्तियों में होती है। अगर वे प्रतिज्ञप्तिमा किसी उपस्थित वस्तु स्थिति को बता रही हैं तो प्रतिज्ञप्तिमा सत्य हैं और प्रतिज्ञप्तियों के माध्यम से अनुभूति सत्य है। इस प्रकार यद्यपि अनुभूति और प्रतिज्ञप्ति एक नहीं है, इन दृष्टिकोण में अनुभूति और प्रतिज्ञप्ति एक है।

कुछ लोग नव्य नैयायिकों के तथ्यपरक सिद्धांत और पाश्चात्य तथ्यपरक सिद्धांत के सदन में यह कह सकते हैं कि इस दृष्टिकोण से अनुभूति और प्रतिज्ञप्ति एक होना पर भी दोनों सिद्धांतों में एक भेद यह है कि पाश्चात्य दार्शनिक सत्यता को

प्रतिज्ञप्ति द्वारा तथ्य का निर्देश मानता है और नव्य नयायिक अनुभूति जोर तथ्य में प्राकारिक समानता (तद् प्रकारत्व) की सत्यता कहता है। निर्देश तथा तद्प्रकारत्व में अंतर है। निर्देश में सम्बन्ध या समानता का कोई प्रश्न नहीं उठता जबकि तद् प्रकारत्व में यह प्रश्न उठता है कि क्या कोई अनुभूति वस्तु के प्रकार की हो सकती है ?

रसेल ने सत्यता की परिभाषा देते हुए उसे प्रतिज्ञप्ति से तथ्य का सवाद कहा है। उनके अनुसार सवाद एक प्रकार का सम्बन्ध है और इस सम्बन्ध के उपस्थित होने का अर्थ है कि प्रतिज्ञप्ति जोर तथ्य में आकारिक समानता है।⁶³ किन्तु तथ्य और प्रतिज्ञप्ति में आकारिक समानता स्वीकार करने से समस्याएं आती हैं। कलम एक वस्तु है और इसकी एक आकृति है। जब, कलम एक वस्तु है—क्या इस प्रतिज्ञप्ति की कलम वस्तु से आकारिक समानता की बात की जा सकती है ? इसे स्वीकार करना युक्तिपूर्ण नहीं है।

किमी अनुभूति को वस्तु के प्रकार का स्वीकार करने के लिए साध्य का उल्लेख किया जा सकता है। साध्य ने ज्ञान की उत्पत्ति की व्याख्या करते हुए कहा है कि जब बुद्धि का विषय से संयोग होता है तो बुद्धि उस वस्तु का आकार ग्रहण कर लेती है। किन्तु अगर बुद्धि वस्तु का आकार ग्रहण करती है तो अनुभूति भी वस्तु का आकार ग्रहण कर सकती है। लेकिन क्या अनुभूति वस्तु का आकार ग्रहण करती है ?

इस प्रश्न के निणय के लिए यह आवश्यक होगा कि हम अनुभूति जोर विषय-वस्तु की स्वतंत्र रूप से जानें, फिर दोनों की तुलना करें और कहें कि इनके बीच भेद है अथवा नहीं। किन्तु यह सम्भव नहीं है। प्रथमतः अनुभूति को जब भी हम जानेंगे तो अनुभूति के द्वारा ही। इस प्रकार अनुभूति स्वतंत्र एक विषय वस्तु हो जायगी। इस विषय वस्तु से पथक अनुभूति का ज्ञान सम्भव नहीं है। ऐसी स्थिति में हम कभी भी विगुद्ध अनुभूति जोर विगुद्ध विषय वस्तु की तुलना कर उनके बीच भेद या समानता नहीं दिखा सकते।

(ख) ससक्तता सिद्धांत और परत प्रामाण्यवाद—पाश्चात्य दशन में ससक्तता सिद्धांत मुख्यतः निरपेक्ष प्रत्ययवादियां हेगल, ब्रेडले, बोसाक्वेट आदि द्वारा तथा तकनिष्ठ अनुभववादियों द्वारा स्वीकार किया गया है। निरपेक्ष प्रत्यवादी ससक्तता सिद्धांत के तत्वमीमासीय रूप को स्वीकार करते हैं तथा तकनिष्ठ अनुभववादी उसके नानमीमासीय रूप को स्वीकार करते हैं।⁶⁴

तकनिष्ठ अनुभववादी ससक्तता सिद्धांत को नान की कमीटी के रूप में स्वीकार करते हैं। रसेल के अनुसार सत्यता का निर्धारण सवाद है।⁶⁵ वे कुछ स्थितियों में सत्यता का जब ससक्तता के आधार पर स्वीकार करते हैं।⁶⁶ रसेल के अनुसार यद्यपि यह जब अंतिम रूप से निर्णायक नहीं होती, परन्तु ससक्तता के आधार पर विस्वास की सत्यता की संभावना में बुद्धि होती है। रसेल में ससक्तता से सत्य के अंतिम निर्धारण के लिए सवाद की आवश्यकता स्वीकार की है।⁶⁷ इस प्रकार रसेल द्वारा समर्थित

ससक्तता सिद्धान्त चरम या निरपेक्ष नहीं रह जाता। यह सापेक्षा ससक्ततावाद है।

भारतीय दशन में नैयायिक और बौद्ध दोनों सत्यता की कसौटी के रूप में ज्ञानान्तर सवाद को स्वीकार करते हैं। ज्ञानान्तर सवाद का अर्थ है दो ज्ञान या दा से अधिक ज्ञानों के बीच संगति। यथा, यह घट है। इस ज्ञान की पुष्टि इस पान में हो सकती है कि इसमें जल सग्रह की क्षमता है। यहाँ यह घट है, ज्ञान इसमें जल सग्रह की क्षमता है से ससक्त है।

नयायिकों और बौद्धों का ससक्तता सिद्धान्त पाश्चात्य निरपेक्ष प्रत्ययवादियों के ससक्तता सिद्धान्त में भिन्न है। यह भिन्नता इस अर्थ में है कि पाश्चात्य निरपेक्ष प्रत्ययवादी ससक्तता को एक तत्र कहता है और प्रतिज्ञप्तियों को तत्र का एक अंश। निरपेक्ष प्रत्ययवादियों के सिद्धान्त में प्रतिज्ञप्ति सत्य तभी होगी जब वह सत्यता के इस तत्र का अंश हो। ससक्तता सिद्धान्त से प्रत्ययवादियों की तत्त्वमीमासा की अनिवाय संगति है। उनकी तत्त्वमीमासा में प्रत्यय जगत से भिन्न तथ्य की स्वतंत्र सत्ता नहीं है। अतएव यहाँ ससक्तता ही सत्यता का निर्धारक होता है।

किंतु नैयायिक जब ससक्तता की बात करते हैं तो उनकी ज्ञान मीमासा में ससक्तता का एक व्यावहारिक अर्थ है। ज्ञानान्तर सवाद में सज्ञानात्मक और व्यावहारिक क्रिया के बीच सामंजस्य होना है⁶⁸ यथा, यह घट है, इस ज्ञान की सत्यता की जांच इस तथ्य से भी की जा सकती है कि इसमें जल सग्रह किया जा सकता है। वस्तुतः यह मत रसेल के मत के समान होता है, जो सत्यता को सवाद के आधार पर परिभाषित करते हैं तथा ससक्तता के द्वारा जांचते हैं।

(ग) उपयोगितावादी सिद्धान्त और परत प्रामाण्यवाद—रसेल, एयर, वूजले और चिजम में से कोई भी उपयोगितावाद को सत्यता की परिभाषा के रूप में स्वीकार नहीं करते। इन दार्शनिकों में वूजले ही एक मात्र ऐसे दार्शनिक हैं जो उपयोगितावाद को कुछ अंशों में सत्यता के मापदण्ड के रूप में स्वीकार करते हैं।⁶⁹

वूजले के मत को सापेक्ष उपयोगितावाद कहा जा सकता है। 'याय और बौद्ध दशन का प्रवृत्ति सामर्थ्य इसी प्रकार का उपयोगितावादी मत है। वहाँ प्रवृत्ति—सामर्थ्य का अर्थ है प्रवृत्ति में सफलता। अर्थात् प्राप्त ज्ञान अगर हमारे प्रयोजन की सिद्धि में सहायक है तो ज्ञान प्रमा है अन्यथा अप्रमा। इस मत को निरपेक्ष उपयोगितावाद (डिबी, जेम्स, शीलर के उपयोगितावाद की भाँति) नहीं कहा जा सकता है। क्योंकि निरपेक्ष उपयोगितावाद के अनुसार सत्यता की परिभाषा और जांच सम्बन्धी समस्त प्रश्नों का समाधान उपयोगितावाद से हो जाता है। किंतु भारतीय दार्शनिक मात्र सत्यता की ज्ञान (जांच) के लिए ही प्रवृत्ति सामर्थ्य को स्वीकार करते हैं। किंतु वे इसे एक मात्र कसौटी स्वीकार नहीं करते।

भारतीय दशन के प्रवृत्ति-सामर्थ्यवाद का पाश्चात्य उपयोगितावाद से अन्तर एक दूसरे आधार पर भी किया जा सकता है। प्रवृत्ति-सामर्थ्यवाद की एक व्याख्या एयर

के मत्यता सम्बन्धी सिद्धांत के समानांतर हो सकती है। अपनी पुस्तक लम्बेज टूथ एण्ड लाजिक में एयर ने कहा है कि सभी आनुभविक प्रतिज्ञप्ति या प्राक्कल्पनाएँ होती हैं।¹⁰ और प्राक्कल्पनाओं की सत्यता इस पर भी निर्भर करती है कि उन प्राक्कल्पनाओं को सत्य मानकर जिन निष्कर्षों की अपेक्षा करते हैं वे निष्कर्ष हम प्राप्त कर ले।¹¹ एयर के इस मत को उपयोगितावाद नहीं समझना चाहिए। एयर उपयोगितावाद के आलोचक हैं और मत्यता की जांच के लिए वे स्पष्टतः सवाद सिद्धांत को स्वीकार करते हैं। यहाँ एयर के मत का सामान्य उपयोगितावाद से अन्तर समझ लेना चाहिए। उपयोगितावाद वह सिद्धांत है जो यह स्वीकार करता है कि सत्य वह है जो उपयोगी हो या व्यावहारिक सतुष्टि में सहायक हो। किंतु एयर प्राक्कल्पनाओं की सत्यता के लिए प्राक्कल्पनाओं के उपयोगी होने की बात नहीं करते और न उन्हें व्यवहारिक सतुष्टि का साधन समझते हैं। उनका इस मत से कोई दुराव नहीं है कि सत्य प्राक्कल्पनाएँ उपयोगी नहीं भी हो सकती हैं। प्राक्कल्पनाओं को सत्य मानकर हम जो अपेक्षाएँ करते हैं उन अपेक्षाएँ के पूरी हो जाने का अर्थ यह नहीं है कि वे हमें सतुष्टि कर ही दें या हमारे लिए उपयोगी हो हीं। अपेक्षाओं का पूरा हो जाना एक अलग बात है और उन अपेक्षाओं की पूर्ति का उपयोगी होना या उन अपेक्षाओं की पूर्ति से सतुष्टि हो जाना अलग बात है। एयर सिर्फ अपेक्षाओं की पूर्ति की बात करते हैं। यह मत निश्चय ही उपयोगितावाद नहीं है।

जब न्यायिक या बौद्ध यह कहते हैं कि यह घट है, इसकी सत्यता उसमें जल भर सकने के कारण जाँची जा सकती है तो वे सम्भवतः यह नहीं कहते कि यह घट हमारे जल सग्रह कर लेने के कारण हमारे लिए उपयोगी है या हम सतुष्टि कर पाता है। वे मात्र इतना कहना चाहते हैं कि प्रतिज्ञप्ति यह घट है को सत्य मानने पर हम उससे यह अपेक्षा करेंगे कि इसमें जल सग्रह की क्षमता है। अर्थात् अगर ज्ञान को सत्य मानकर उससे की जान वाली अपेक्षा की पूर्ति हो जाती है तो ज्ञान सत्य है। प्रवृत्ति सामर्थ्य की यह व्याख्या एयर के मत के समान है। यहाँ यह प्रश्न उठता है कि भारतीय दर्शन में प्रवृत्ति-सामर्थ्य की कौन सी व्याख्या उचित है, उपयोगितावादी या एयर के मत के समकक्षी अपेक्षावादी ?

सम्भवतः भारतीय मत की दोनों व्याख्याएँ अपने-अपने स्थान पर ठीक हैं। भारतीय दार्शनिक ज्ञान के व्यावहारिक महत्त्व को नकारना नहीं चाहता। व्यवहार में बहुधा हम उपयोगी तथ्यों को सत्य मान लेते हैं। यहाँ यह सत्य है कि उपयोगी होना और सत्य होना पृथक्-पृथक् हैं। किंतु इससे भी इंकार नहीं किया जा सकता है कि जो उपयोगी होता है वह सत्य भी हो सकता है। अतः यह कहा जा सकता है कि कुछ स्थितियों में उपयोगिता प्रतिज्ञप्ति की सत्यता को आधार प्रदान करता है। अतः याद और बौद्ध के व्यावहारिक पक्ष को ध्यान में रखकर प्रवृत्ति सामर्थ्य की उपयोगितावादी व्याख्या स्वीकार की जा सकती है। किन्तु हम देख चुके हैं कि कुछ ज्यों में प्रवृत्ति-सामर्थ्य एयर के मत के समकक्ष है। अतः प्रवृत्ति-सामर्थ्य की मात्र उपयोगितावादी व्याख्या एकांगी होगी। वस्तुतः प्रवृत्ति-सामर्थ्य के दो पक्ष हैं उतना व्यावहारिक पक्ष उपयोगितावाद का

पक्ष है तथा विद्वान्त पक्ष एयर की भाँति अपेक्षावाद का ।

००

सन्दर्भ

- 1 प्राइस, एच० एच०, सम कसीडरेसन्स एवाऊट विलिफ, ग्रिफिथ्स ए० फिलीप्स द्वारा संपादित नॉलज एण्ड बिलीफ, ऑक्सफोर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, लंदन, 1932, पृ० 4
- 2 प्रमाणत्वाप्रमाणत्वे स्वतः साख्या समाधिता नैयायिकास्ते परतः, सौगताश्चरम स्वतः प्रथम परतः प्राहुः, प्रमाण्य वेदावादित प्रमाणत्व स्वतः प्राहुः परतश्चाप्रमाणताम् ।
—सवदशन संग्रह पृ० 131
- 3 शर्मा, नन्दकिशोर, भारतीय दार्शनिक समस्याएँ, पृ० 69
- 4 भट्ट, गोवधन पी०, एपिस्टेमोलॉजी ऑफ दि भट्ट स्कूल आफ् फूवमीमासा, पृ० 114
- 5 वही, पृ० 115
- 6 वही, पृ० 114
- 7 यत्र व्यवहार विसवादा तत्र पूवज्ञानस्य भ्रान्तत्वम् ।
—रामानुजाचार्य, तत्ररहस्य, पृ० 3
- 8 श्लोकवार्तिका 2/47
- 9 वही, 2/53
- 10 यत्रार्थाविसवादित्वमस्ति तत्र प्रामाण्यम् ।
—भाट्ट उम्बेक, तात्पर्य टीका, मद्रास संस्कृत सीरीज, पृ० 54
- 11 अद्वैत सिद्धि, निणय सागर मुद्रणालय, बम्बई, 1917, पृ० 312
- 12 वही, पृ० 351-352
- 13 पाथसारथी, याय रत्नमाला, पृ० 38
- 14 पाथसारथी, शास्त्र दीपिका, पृ० 22
- 15 पाथसारथी, याय रत्नमाला, पृ० 37
- 16 कुमारिल, श्लोकवार्तिका, 2/77-81
- 17 परतः प्रामाण्याप्रामाण्यं नास्ति ।
- 18 जयंत, यायमजरी, चौखम्बा संस्कृत सीरीज, 1936, पृ० 161 169

- 19 रामा, नन्दकिशोर, भारतीय दार्शनिक समस्याएँ, पृ० 92-93
- 20 गुणवत्त करण ज्ञान का अर्थ है ज्ञान के विशिष्ट करणों का परीक्षण यथा प्रकार की उचित मात्रा, इति द्रव्यों का दोषरहित होना आदि ।
- 21 चटर्जी, सतीशचन्द्र, विन्याय थ्योरी ऑफ नॉलेज, प० 79
- 22 केशवमित्र, लक्ष्मण पृ० 140-144
- 23 रसेल, बी०, फिलॉसफिकल एसेज, एक्लेरियन बुक, साइमन एण्ड स्कूस्टर, 1968 प० 149
- 24 वही, प० 147-148
- 25 रसेल, बी०, एन इन्व्वायरी इन्टू मीनिंग एण्ड ट्रूथ, पेंगुइन बुक्स, 1962, पृ० 215
- 26 वही, प० 287
- 27 फिलॉसफिकल एसेज, पृ० 149
- 28 वही, प० 149
- 29 वही, प० 153
- 30 वही, पृ० 155
- 31 ह्यूमन नॉलेज, इट्स स्कोप एण्ड लिमिट्स, पृ० 168
- 32 वही, प० 165-166
- 33 वही, प० 167
- 34 एन इन्व्वायरी इन्टू मीनिंग एण्ड ट्रूथ, पृ० 214-222
- 35 एयर, ए० जे०, दि कसेट ऑफ ए परसन, मैकमिलन एण्ड कंपनी, लंदन, 1963, पृ० 162
- 36 वही, प० 167
- 37 वही, प० 166
- 38 एयर, ए० जे०, लॉजिक एण्ड लॉजिक, पृ० 89
- 39 वही प० 89
- 40 दि कसेट ऑफ ए परसन, प० 167-169
- 41 वही, पृ० 167
- 42 वही, पृ० 170
- 43 वही, प० 170
- 44 वही प० 171
- 45 वही, प० 172
- 46 वही, प० 172
- 47 वही प० 177
- 48 वही, पृ० 185-186
- 49 वही, पृ० 186
- 50 ब्रूजले, ज्ञानमीमासा परिचय, पृ० 138

- 51 वही, पृ० 139
 52 वही, पृ० 179
 53 वही, पृ० 184
 54 वही, पृ० 202
 55 विज्ज, जार० एम०, थ्योरी ऑफ नॉलेज, पृ० 87
 56 वही, पृ० 87
 57 वही, पृ० 88
 58 चटर्जी एस० सी०, 'याथ थ्योरी आफ नॉलेज, पृ० 101
 59 मेटाफिजिक्स, अनु, डब्लू डी० राय 9, 10
 60 यत्र यदास्ति तत्र तस्यानुभवो प्रमा तदवति तद्प्रकारकानुभवो वा ।
 61 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि 'याथ थ्योरी आफ नाचेज, पृ० 105
 62 यत्र यदास्ति तत्र तस्यानुभवो प्रमा तदवति तद्प्रकार कानुभवो वा ।
 63 रसेल, बी, ह्यूमन नालज, इटस स्कोप एण्ड लिमिटस, पृ० 168
 64 चटर्जी, एस० सी०, दि प्रोब्लेम्स आफ फिलॉसफी, पृ० 155
 65 रसेल, बी, प्रोब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी, पृ० 123
 66 वही, पृ० 140
 67 वही पृ० 140
 68 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि याथ थ्योरी आफ नॉलेज, पृ० 106
 69 वूजले, ए० डी०, नानमीमासा परिचय, पृ० 140
 70 एयर, ए० जे०, लैंग्वेज टूथ एण्ड लाजिक, पृ० 124
 71 वही, पृ० 131-132

विश्वास और नि शकता

समसामयिक अनुभववादियों ने सामान्यतः जानने को एक प्रकार का विश्वास कहा है। कि तु इस विश्वास को प्रतिनप्तियों में व्यक्त किया जाना चाहिए। चूँकि प्रतिनप्तियाँ या तो सत्य होती हैं या असत्य,¹ विश्वास भी या तो सत्य होता है या असत्य।² यदि विश्वास असत्य है तो स्पष्टतः इस प्रतिनप्ति को जिसमें कि वह विश्वास व्यक्त किया जा रहा है, हम नहीं जानते। किंतु यदि प्रतिनप्ति सत्य है तो वह विश्वास जान हो भी सकता है और नहीं भी हो सकता क्योंकि जानना एक प्रकार का सत्य विश्वास है।³ परंतु सभी सत्य विश्वास जानना नहीं होते। ऐसी स्थिति में इन दार्शनिकों के सामने एक महत्वपूर्ण प्रश्न यह है कि जानना और सत्य विश्वास में क्या अंतर होता है ?

दूसरी तरफ भारतीय दार्शनिक ज्ञान अथवा प्रमा को इस प्रकार विश्वास के सदम में समझने की चेष्टा नहीं करते और न इतने स्पष्ट होकर ही वे प्रमा अथवा ज्ञान को एक विशेष प्रकार के विश्वास की सजा देते हैं। कि तु कुमारिल ने एक स्थान पर प्रमा की परिभाषा करते हुए 'तस्मात् दृढ ४ पद का प्रयोग किया है जिस पर भाष्य करते हुए अम्बिका ने दृढ' को सदेह का अभाव कहा है। नैयायिकों ने भी सदेह को प्रमा की कोटि से हटा दिया है।⁵ जिसका अर्थ यही होगा कि सदेह की स्थिति को जानने की स्थिति नहीं कहेंगे। अर्थात् सशय का अभाव प्रमा की एक अनिवार्य उपाधि है।

समसामयिक अनुभववादियों ने जहाँ जानने की एक विशेष प्रकार के सत्य विश्वास की सजा दी है वहाँ जानने को अनिवार्य उपाधि नि शकता की बताया है।⁶ किंतु आश्चर्यजनक तथ्य यह है कि जहाँ पाश्चात्य ज्ञानमीमासक ज्ञान के स्वरूप निर्धारण के लिए विश्वास के दार्शनिक विश्लेषण पर अत्यधिक बल देते हैं, सगमक स्वरूप की व्याख्या को उपक्षिप्त छोड़ देते हैं। बुद्धिवादियों में बोसाव्हेट प्रभृति दार्शनिकों ने सगम का तकशास्त्रीय विवेचन किया है, जिसका उल्लेख हम आवश्यकतानुसार करेंगे। कि तु एमर और वजल ने यद्यपि नि शकता को जानने की उपाधि स्वीकार किया है सगमक विश्लेषण की आवश्यकता अनुभव नहीं की है। तथापि पाश्चात्य और भारतीय ज्ञान के तुलनात्मक विवेचन के क्रम में नि शकता और विश्वास दोनों के विवेचन की समस्या है। विश्वास की विवेचना पाश्चात्य ज्ञानिक अत्यधिक मुखर होकर करता है। अतः विश्वास

का विश्लेषण हम पाश्चात्य दशन के प्रकाश में करेंगे और सशय के विश्लेषण पर भारतीय दार्शनिकों के आग्रह के कारण वहाँ हम भारतीय विचारधारा को प्रमुखता देंगे। इन दोनों के अलग-अलग विश्लेषण के पाश्चात भी एक प्रश्न हमारे सामने आता है कि क्या सशय का अभाव और विश्वास एक ही चीजें हैं? अगर नहीं, तो प्रमा या ज्ञान की उपाधि के रूप में किसकी स्वीकृति उचित होगी—विश्वास की या सशय के अभाव की या विश्वास और सशय के अभाव दोनों की?

(अ) सशय

1 स्वरूप

सशय के स्वरूप के सम्बन्ध में स्पष्टतः मनोवैज्ञानिकों की भाँति हम यह प्रश्न नहीं करेंगे कि सशय की स्थिति में हम किस प्रकार की मानसिक प्रक्रिया या किन प्रकार की मानसिक प्रक्रियाओं से गुजर रहे होते हैं। हमारा प्रश्न यह होगा कि वे कौन-सी बाह्य और आन्तरिक उपाधियाँ हैं जो किसी प्रतिपत्ति को सदिग्ध बनाती हैं अथवा किसी स्थिति को सदेह की सत्ता दे देती हैं।

सदेह अथवा सशय क्या है? साधारण बोलचाल की भाषा में किसी भी स्थिति के बारे में दो या अधिक भिन्न-मन जिनमें से दोनों या सभी एक साथ सम्भव न हो और किन्हीं एक के प्रति या एकाधिक के प्रति हम अपनी मति अथवा अपने विश्वास को स्थिर न कर पा रहे हों, तो उस स्थिति को सदेह की स्थिति कहेंगे। प्रायः दार्शनिक गवेषणा का विषय भी सशय का यही स्वरूप रहा है। नयायिक सदेह को तृतीय पदार्थ कहते हैं। वे इस एक प्रकार का ज्ञान कहते हैं जिसका विषय दो विरोधी कोटियाँ होती हैं।⁷ तक-संग्रह में सशय को एक ही वस्तु को विभिन्न व्याघात धर्मों से युक्त बताने वाली मानसिकता कहा गया है।⁸ श्लोकवर्तिका में कुमारिल ने सशय को अनवधारणात्मक ज्ञान कहा है जिसमें एक ही वस्तु को विपरीत धर्मों से युक्त समझा जाता है तथा जिन धर्मों के निश्चयात्मकता का अभाव रहता है, जैसे किसी लम्बी वस्तु का देखकर निश्चय नहीं कर पाना कि यह मनुष्य है अथवा वक्ष का तना।⁹ इसी आधार पर डॉ० गोवर्धन भट्ट ने सशय को निश्चयात्मकता या विश्वास का अभाव बताया है।¹⁰ परन्तु डॉ० सतीशचन्द्र चटर्जी के अनुसार सशय मात्र निश्चयात्मकता अथवा सदेह का अभाव नहीं। यह एक भावात्मक अवस्था है जहाँ एक ही वस्तु का बोध एक ही समय में विपरीत गुणों से युक्त होकर होता है।¹¹

डॉ० चटर्जी ने सशय का विश्लेषण निम्नलिखित प्रकार से किया है ¹⁴

- (1) सशय में एक अस्तित्ववान वस्तु की उपस्थिति होती है,
- (2) साहचर्य गुण के कारण उपस्थित वस्तु में दो या दो से अधिक गुणों की चेतना होनी है जिनमें से प्रत्येक पृथक् पृथक् उचित भी प्रतीत होता है, साथ

ही सहचारी चेतना के द्वारा बाधित भी प्रतीत होता है,

(iii) किसी निश्चित बोध के अभाव में मन किसी एक चेतना के प्रति स्थिर नहीं हो पाता और सदेह उत्पन्न होता है, तथा

(iv) इस प्रकार सदेह एक ही वस्तु में विभिन्न विरोधी गुणों का स्मरण है जिसके समान कुछ भी वस्तु जगत में उपस्थित नहीं होता (विषय स्मृत्या पेक्षा) सदेह में मानसिक आदोलन को तभी प्रक्रिया एक प्रश्न के रूप में अभिव्यक्त होती है। यथा क्या यह कोई मनुष्य है या खम्भ है या वक्ष का तना है ?

परन्तु पाश्चात्य दार्शनिक बोर व्हेट सशय को एक प्रकार का प्रश्न नहीं बल्कि वैकल्पिक प्रतिज्ञप्ति कहते हैं। वस्तुतः इस बात पर विवाद की पूरी सम्भावना है कि सशय प्रश्न है या वैकल्पिक प्रतिज्ञप्ति ?

पुनः विवाद का एक बिंदु यह भी है कि डॉ० चटर्जी सशय की विषय वस्तु को अस्तित्ववान् कहते हैं। अस्तित्ववान् कहने से सशय की विषय वस्तु का दो प्रकार से बोध होता है। प्रथमतः ऐसी वस्तु जो वस्तुतः अस्तित्ववान् हो यथा—इस समय जो कलम मेरे हाथ में है वह अस्तित्ववान् है। तथा द्वितीयतः ऐसी वस्तु जिसका अस्तित्व इस वस्तु जगत में तो हो पर किसी काल विशेष में किसी स्थान विशेष पर उपस्थित नहीं है। जैसे हाथी अस्तित्ववान् शब्द है परन्तु इस समय इस कमरे में उपस्थित नहीं है। डॉ० चटर्जी ने प्रथम अर्थ में अस्तित्ववान् का प्रयोग किया है।

अब क्या वस्तुतः सशय की स्थिति में कोई अस्तित्ववान् वस्तु उपस्थित होती है ? रात के अंधेरे में जब हमारी नींद खुलती है, वातावरण एकदम निस्तब्ध होता है, बिना किसी सामान्य सरसराहट को भी अनुभव किए हमारे मन में यह सशय आता है क्या आगमन में चोर छुपकर बैठा है ? ऐसी स्थिति में वहाँ मैं के अतिरिक्त कोई अस्तित्ववान् वस्तु सशय के लिए उपस्थित नहीं होती। वस्तुतः जैसा कि देकात स्वीकार करना है, सगम से सगमकर्ता के अतिरिक्त किसी भी वस्तु का अस्तित्व सिद्ध नहीं होता। या जैसा कि देकात के आलोचक कहते हैं, यह भी कहा जा सकता है कि सशय में मात्र सशय मिद्ध होता है सशयकर्ता भी नहीं।

किंतु क्या वस्तुतः सशय से सशय की वस्तु और सशयकर्ता मिद्ध नहीं होते ? फिर सशय में क्या सिद्ध होता है ? मात्र सशय ? तो सशय का स्वरूप क्या है ? उसके सघटक तत्त्व क्या हैं ? या इन सघटकों में सशय की वस्तु और सशयकर्ता सम्मिलित नहीं हैं ?

ऐसा प्रतीत हो रहा है जम यह एक मनोवैज्ञानिक प्रक्रिया की भाँति सशय की जाँच है। परन्तु दार्शनिक और मनोवैज्ञानिक के तथ्यों को तालमेल से बचाना होगा। क्योंकि स्पष्टतः दार्शनिक और मनोवैज्ञानिक के विषय वस्तु अलग-अलग हो तो भी दोनों की विधियों में अंतर है।¹³ और यही अन्तर मनोवैज्ञानिक और दार्शनिक के बीच की घाँस करती है। यह देना अनिवार्य है क्योंकि दार्शनिक यहाँ भी, जहाँ कि वह पूर्णतः आनुभाविक जगत की बात करता है, तार्किक सभाव्यता की बात करता है किन्तु मनोवैज्ञानिक या दूरगर अनुभाविक

ज्ञान मात्र जानुभाविक सम्भावनाओं और सत्यो से ही काम चलाते है। यही कारण है जहा दूधरे शास्त्र या विज्ञान अपने अपने निष्कर्षों को अनिवाय स्वीकार कर चलते हैं वहा दशन इस अनिवायता को भी सशय की दृष्टि से देखता है। इस दृष्टि से हमे यहा त किरक सदेहवाद और मनोवैज्ञानिक सशय का भेद समझ लेना होगा।

2 तार्किक सदेहवाद और मनोवैज्ञानिक सशय

दार्शनिक सदेहवाद का प्रारम्भ प्राचीन यूनानी दशन से होता है।¹⁴ प्राचीन यूनान मे सदेहवाद के भी पूव एक दार्शनिक हठवाद आया जो दशन के प्रारम्भ मे ही कुछ आधार वाक्यों को मान लेता था और इन आधार वाक्यों की परीक्षा किए बिना इन आधार वाक्यों से दार्शनिक निष्कर्ष निकालता था।¹⁵ इसकी प्रतिक्रिया मे यूनान मे सोफिस्ट सम्प्रदाय आया जो इन परम्परागत हठवादी दशन के परस्पर विरोधी सिद्धांतों को आमने सामने रखकर दशन के व्याघात को उजागर करने लगा।¹⁶ ख्याति प्राप्त साफिस्ट प्रोटागोरस लब्धप्रतिष्ठ सिद्धांत उस काल मे आया—मानव ही सभी सत्तों का मापण्ड है।¹⁷ अत, व्यक्ति के लिए वही सत्य है जो उसे सत्य प्रतीत होता है। परन्तु व्यक्तिगत सबेदना और अनुमति तक ही सीमित है। अत सत्य सावभौमिक न होकर व्यक्तिगत हो जाता है। समस्त सोफिस्ट विचारधारा को तीन वर्गों मे बाटा जाता है—ज्ञान, राजनीति और नीति।¹⁸ ज्ञान और नीति के विषय मे सोफिस्ट सम्प्रदाय का निष्कर्ष है कि ज्ञान सम्भव नहीं तथा नतिकता सावभौमिक नहीं।¹⁹ ज्ञान की सम्भावना के प्रति निराशावादी मत प्रकट करने के कारण सोफिस्ट सशयवादी है।²⁰

परन्तु सोफिस्ट सशयवाद की धारा अधिक दिनों तक नहीं चली। देकात न दशन के क्षेत्र मे सबभौमिक तथ्य की खोज प्रारम्भ की। यद्यपि देकात के दशन का प्रारम्भ सशय से ही होता है तथापि देकार्तीय सशय और सोफिस्ट सशयवाद मे अन्तर है। देकार्तीय सशय एक मनोवैज्ञानिक सशय है और देकार्तीय दशन मे वह एक विधि की तरह प्रयुक्त हुआ है। यह विधि देकार्तीय दशन का प्रारम्भ है, अत नहीं। देकात निश्चित तथ्य की प्राप्ति के लिए सदेह प्रारम्भ करता है और अतत आत्मा की अनिवाय सत्ता स्वीकार करता है।²¹ अत देकार्तीय सदेह साधन है साध्य नहीं। परन्तु साफिस्ट सदेहवाद मनोवैज्ञानिक नहीं तार्किक सदेह है। जो उनके दशन का चरम प्रतिफल है।

देकार्तीय सदेह और सोफिस्ट सदेह से भिन्न सदेहवाद एक ज्ञान भीमानीय सिद्धांत के रूप मे भी उभरा। ह्यूम के सदेहवाद का अर्थ है कि हमारा प्रत्येक ज्ञान सन्दिग्ध है, सदेह से परे हम कुछ नहीं जानते। आधुनिक सदेहवादी ह्यूम न तो वैज्ञानिक कथनों का निषेध करता है²² और न तत्त्वमीमासीय विश्वासों का, वह मात्र वैज्ञानिक कथनों का निषेध करता है।²³ यही नहीं, ह्यूम समस्त वस्तुजगत के ज्ञान के प्रति सदेह प्रकट करता है। परन्तु ह्यूम वस्तुजगत व ज्ञान की व्यावहारिकता को भी स्वीकार करता है। ह्यूम के अनुसार, वस्तुजगत का ज्ञान सन्दिग्ध है का अर्थ मात्र इतना

वह अनिवाय नहीं है। अनिवाय वह है जिसका निषेध स्वतोभ्याती हो।⁴ सूरज कल निकलेगा का निषेध सूरज कल नहीं निकलेगा स्वतोभ्यापाती नहीं है। इसीलिए यह ज्ञान सभावित है।²⁵ और इसकी प्रामाणिकता का मापदण्ड विश्वास है।²⁶

इस प्रकार ह्यूम चाहे तत्वमीमासा के प्रति उमने जितना भी नकारात्मक रस बयो न अपनाया हो²⁷ वस्तुगत के अस्तित्व को नकारने या स्वीकारने के प्रति उतना आग्रह शील नहीं है जितना इस बात के प्रति उस जगत का असदिग्ध ज्ञान हम नहीं हो सकता।

तर्कनिष्ठ अनुभववाद तरु आते आते सद्देहवाद का स्वरूप और बदलता है। ह्यूम, मिल वेन इत्यादि कहते रहे कि अनुभव से प्राप्त प्रत्येक ज्ञान सदिग्ध है²⁸ परतु एयर तरु आते-आते सदेहवादी प्रहार स्वत अनुभव पर ही प्रारम्भ हो गया। जब तरु प्रश्न यह था कि जिन सत्यो को हम अनिवाय जानन का दावा करते हैं व सत्य जिन प्रमाणो पर आधारित हैं उन प्रमाणो से क्या वैधत ये निष्कष निगमित होते हैं? और अब प्रश्न हो गया कि क्या ये प्रमाण ही स्वत वैध हैं?²⁹ ह्यूम के अनुसार अनुभव का कारण सबध का प्रमाण नहीं है क्योंकि अनुभव से हम काय-नारण सबध को नहीं जानते पुन उमने अनुभव को स्यायी जात्मा का प्रणाम स्वीकार नहीं किया क्योंकि अनुभव से सवेदनाओ के चचल प्रभाव के अतिरिक्त हम कुछ नहीं जानते। परतु एयर तरु आते आते सद्देहवाद का रूप हुआ कि ज्ञान के सनस्त स्रोत प्रत्यक्ष, स्मति, शब्द सशय स पर नहीं है।³⁰ आधुनिक युग और इमसे प्रभावित परवर्ती म भी सशयवाद एक ऐसे नकारात्मक सिद्धा त के रूप म समझा जाता रहा, जिमके आधार पर मनुष्य के ज्ञान की सभावना के प्रश्न का उत्तर अत्यधिक निराशाजनक रहा। किन्तु समसामयिक दसन म सद्देहवाद को एक नए ढंग से समझने की चेष्टा की गई। यहा सद्देहवाद को निराशावाद का समथक नहीं बल्कि अनिवायता का भाग को मोह निद्रा से जगे एक सफल आलोचक के रूप म समझा गया। जब तरु सदेहवाद को अनुभववाद की अनिवाय परिणति समझकर अनुभव वाद को नकारा जाना रहा था परतु समसामयिक दशनिको ने सदेहवाद को अनुभव वाद का दूषण नहीं मूषण माना और कहा कि सदेहवाद का उद्देश्य सिफ यह दिखाना है कि जहा तार्किक अनिवायता सम्भव नहीं है वहा तार्किक अनिवायता की माग एक प्रकार की मोहप्रस्तता है हठवादिता है और एक असमति है।³¹

युग के अनुसार सशयवाद का स्वरूप चाहे जितना बदलता हो दशनिक सगय वाद सदैव मनोवैज्ञानिक सशय से मुक्त रहा है। मनोवैज्ञानिक सगय को एक माननिक प्रनिया क रूप मे समझने की चेष्टा करता है। जम हन जधेर म किमी लम्बी लठवती हुई वस्तु को दखकर एक क्षण म यह अनुमान करते है कि यह सप है तथा दूसरे क्षण म यह अनुमान करते हैं कि यह रस्मी है। दशनिक सद्देहवाद म भी निश्चयात्मकता के अभाव की बात की जाती है। मनोवैज्ञानिक सशय अवस्था विशेष म किसी वस्तु विशेष के प्रति किमी जाता विशेष को होता है और दानिक सशय प्रत्येक जानुभाविक अवस्था म, प्र येक जानुभाविक वस्तु पर प्रत्येक अनुभवकता के लिए स्वीकार किया

जाता है।

तार्किक सदेहवाद यहा तक सदहवाद है कि सदेह के आधार पर सदेहकर्ता को भी स्वीकार नहीं करता। उसके अनुसार सदेह एक विचारात्मक प्रक्रिया है और सदेहकर्ता एक सभावित सत्ता। विचार से सत्ता का अनुमान अवैध है। विचार से मान विचार सिद्ध होता है। अतः सदेह की क्रिया से सदेहकर्ता सिद्ध नहीं होता।

किंतु मनोवैज्ञानिक रूप से सदेह तभी होगा जबकि कोई सदेहकर्ता होगा।³² यहा इस मनोवैज्ञानिक तथा तार्किक धारणा के विरोध की तह में जाकर देखने से कुछ और ही तथ्य सामने आएगा। तार्किक सदेहवादी सदेह की एक वस्तु के रूप में स्वीकार करता है, और मनोवैज्ञानिक सशय का एक क्रिया के रूप में स्वीकार करता है। इस चीज को एक उदाहरण से समझा जा सकता है। जैसे, वक्ष एक वस्तु है और उसके तना का हिलना एक क्रिया। तार्किक सदेहवादी के लिए सशय का कर्ता इसीलिए आवश्यक नहीं है क्योंकि वस्तु के लिए वर्ण आवश्यक नहीं। यहा यह कहा जा सकता है कि प्रत्येक वस्तु का कारण होता है अतः अगर सशय वस्तु है तो इसका कारण (कर्ता) होना चाहिए। परंतु यह तक सदेहवादियों पर लागू नहीं होता क्योंकि सदेहवादी स्वतः कायकारण नियम के माबभौम और अनिवाय रूप पर सशय प्रकट करता है। इस प्रकार मनोविधान सशय को एक क्रिया के रूप में स्वीकार करता है और क्रिया के लिए सशयकर्ता अनिवाय है। यही कारण है कि दकात सशय के लिए सशय कर्ता को अनिवाय कहता है।

इसी से मनोवैज्ञानिक दृष्टि से अतनिरीक्षण के आधार पर हम स्वीकार करना होगा कि व्यक्ति को जब भी सशय होता है, यह सशय किसी विषय वस्तु के प्रति होता है। परंतु उम विषय-वस्तु का यथाथत उपस्थित होना अनिवाय नहीं होता। यथा रान में नींद खुलने पर हम कमरे का दरवाजा खोलकर आगमन में जाने के पहले सशय करते हैं कि आगमन में कोई चोर किसी घातक हथियार के साथ छुपा हुआ है या नहा? यहा सशय करते समय हमारे सामने यथाथ जगत में कोई वस्तु नहीं होती।

इस प्रकार हम पुनः अपने मूल प्रश्न पर आते हैं कि सशय का स्वरूप क्या है? इतना हम देख चुके हैं कि सशय की विषय वस्तु के रूप में किसी अस्तित्ववान वस्तु का उपस्थित होना आवश्यक नहीं। किंतु सशय की कोई विषय-वस्तु अवश्य होती है। प्रश्न है कि यह विषय वस्तु क्या है?

सशय के स्वरूप का निर्धारण और सशय की विषय-वस्तु का निर्धारण करने के पूर्व हम भारतीय दशन में बताए गए सशय के कुछ प्रकारों और कारणों को देखेंगे ताकि हम अधिक स्पष्ट होकर सशय का दार्शनिक स्वरूप निर्धारित कर सकें।

3 सशय के प्रकार

शास्त्रायन सशय के पांच प्रकार बताते हैं। इन्हें सशय का कारण भी कहा जा सकता है—

(क) साधारण धम के नान से उत्पन्न सशय³³ ऐसा सशय उन धर्मों के कारण होता है जो धम एकाधिक वस्तुओं में पाए जाते हैं, जस, लम्बाई का गुण मनुष्य और वृक्ष के तन में समान रूप में पाए जाने के कारण सशय होता है।

(ख) विशिष्ट धम के कारण उत्पन्न सशय³⁴ ऐसा सशय उस धम के कारण होता है जो धम किसी एक ही जाति में पाया जाता हो, उस जाति के समान या असमान दूसरी जाति में न पाया जाता हो। यथा—गन्ध के सब धम यह सशय कि यह शाश्वत है या अशाश्वत। क्योंकि यह न तो शाश्वत आत्मा या अणु में पाया जाता है और नवशाश्वत पृथ्वी और अग्नि में।

(ग) द्वैद्वात्मक आप्तवचन³⁵ एक ही वस्तु के द्वारे में द्वैद्वात्मक आप्त-सशय उत्पन्न होता है। यथा—आत्मा के सम्बन्ध में वचन से एक आप्त-वचन यह है कि आत्मा एक है दूसरा आप्तवचन है कि आत्मा अनेक है। इस प्रकार सशय होता है कि आत्मा एक है अथवा अनेक।

(घ) उपलब्धि की अल्पवस्था³⁶ अनियमित प्रत्यक्ष के कारण भी सशय होता है। यथा कभी कभी तडाग में वतमान जल प्राप्त हो जाता है और कभी कभी (मरीचिका की स्थिति में) तडाग में जल नहीं बालू प्राप्त होता है। इस प्रकार सशय होता है कि तडाग में जल है अथवा नहीं ?

(ङ) अनुपलब्धि की अनियमितता³⁷ अनुपलब्धि की अनियमितता से सशय होता है। यथा जिस वस्तु को वतमान समय में हम नहीं देख पा रहे हैं वह अस्तित्ववान है अथवा नहीं क्योंकि बहुधा कुछ उपाधियों का अभाव में हम अस्तित्ववान वस्तुओं को नहीं देख पाते।³⁸

परंतु परवर्ती नैयायिकों में से उद्योतकर और वाचस्पति ने मात्र दो प्रकार के सशय बताये हैं।³⁹ उनके अनुसार उपलब्धि तथा अनुपलब्धि की अनियमिततायें सशय का स्वतंत्र कारण नहीं हैं। उसी प्रकार आप्त वचनों की द्वैद्वात्मकता भी सशय की एक उपाधि मात्र है, स्वतंत्र कारण नहीं। गणेश⁴⁰ सशय के दो कारण बताते हैं—उपाधि का अविश्वसनीय होना तथा अनेक वस्तुओं में विभेदक गुण के बोध के बिना समान गुण का बोध।

वैशेषिक सभी सशयों को मूलतः एक ही प्रकार का बताते हैं क्योंकि वैशेषिकों के अनुसार सभी सशय अनेक वस्तुओं के समान धर्मों की उपस्थिति के कारण होते हैं।⁴¹

कुमारिल सशय के तीन कारण बताते हैं—अनेक वस्तुओं के समान धम, किसी वस्तु का विचित्र धम तथा एक ही वस्तु में विरोधी गुणों की प्रतीति। यथा वायु को आकारविहीन भी कहा जाता है तथा इनमें स्पष्ट की शक्ति भी है। आकारविहीन होना प्रत्यक्ष के परे है जबकि स्पष्ट का गुण प्रत्यक्ष या 'य' प्रत्यक्ष के योग्य और प्रत्यक्ष के अयोग्य व

4 ज्ञान और सदेह

सदेह क्या है ? इसकी मनावनात्मिक व्याख्या से अलग हटकर सदेह के जितने भी प्रकार या कारण बताए गए हैं उनके आधार पर सदेह के बारे में एक बात निश्चित रूप से कही जा सकती है कि सदेह में सदेह को विषय वस्तु के बारे में कोई निश्चित अभिकथन नहीं किया जाता ।

परंतु सदेह में भी कोई वाक्य होता है, यथा, क्या अंधेरे में चोर है अथवा नहीं ? या अंधेरे में चोर है अथवा नहीं । प्रश्न है — इस वाक्य का रूप क्या है ? क्या यह वाक्य कोई प्रतिज्ञप्ति है अगर प्रतिज्ञप्ति है तो यह प्रतिज्ञप्ति किस प्रकार है—निरपेक्ष, हस्ताश्रित या वैकल्पिक ? नानमीमांसीय दृष्टिकोण से यह प्रश्न महत्त्वपूर्ण है । क्योंकि अगर सदेह से संबंधित अभिकथन कोई प्रतिज्ञप्ति है तो यह जान हो सकता है अथवा नहीं । क्योंकि ज्ञान के लिए अगर सत्यता या यथायता का निणय प्रत्येक वाक्य पर नहीं किया जा सकता, यह निणय मात्र प्रतिज्ञप्ति पर नहीं दिया जा सकता है । ऐसी स्थिति में अगर सदेह को व्यक्त करने वाली प्रतिज्ञप्ति सत्य होती है तो फिर दोनों बातें हा सकती हैं अर्थात् सदेह ज्ञान भी हो सकता है, नहीं भी हो सकता है । किंतु अगर प्रतिज्ञप्ति असत्य है तो सशय ज्ञान नहीं हो सकता है । यह प्रश्न किसी सशय से संबंधित नहीं है बल्कि सशय जाति से संबंधित है ।

सशयात्मक वाक्य का रूप क्या है ? पाश्चात्य दार्शनिक बोसाक्वेट कुछ स्थितियों में सशयात्मक वाक्य को वैकल्पिक प्रतिज्ञप्ति कहते हैं ।⁴³ जब हम सशय होता है कि अंधेरे में दिख रही लम्बी वस्तु आदमी है या वृक्ष का तना, तो अभिकथन का रूप जाना है—या तो यह आदमी है या वृक्ष का तना ।

परंतु बोसाक्वेट के इस कथन को स्वीकार करने में कठिनाई है । जब हम सशय के सशय में निश्चित हो जाते हैं कि या तो यह मनुष्य है या वृक्ष का तना, तो हमारा यह अभिकथन एक विश्वास की अभिव्यक्ति होता है । पुनः, इस कथन के लिए हमारे पास प्रमाण भी होता है कि मैं उस वस्तु को देख रहा हूँ यह लम्बी है, इस प्रकार की आकृति मनुष्य की भी हो सकती है और वृक्ष के तने की भी, आदि । और मान लें कि हमारा विश्वास सत्य भी निकलता है अर्थात् वह वस्तु मनुष्य निकलती है । (या वृक्ष का तना, तब भी, क्योंकि वैकल्पिक प्रतिज्ञप्ति की सत्यता के लिए उसके एक अणुवाक्य को सत्यता ही आवश्यक होती है) तो हमारा यह सशय कि या तो यह मनुष्य है या वृक्ष का तना जान की कोटि में आ जाता है, बसतैं जानने की वे तीनों उपाधियाँ बंध हो, जिन्हें पाश्चात्य अनुभववादी जानने के लिए अनिवाय और पर्याप्त बताते हैं ।

परंतु अगर जानने की ये तीनों उपाधियाँ बंध हैं तो सशय को वैकल्पिक प्रतिज्ञप्ति कहना इस परिभाषा में जरा घपला पदा करता है । अगर जानने की अनिवाय उपाधि विश्वास है तो सशय जो विश्वास का अभाव भले न हो, विश्वास का विरोधी पद अवश्य है, (इसकी विस्तृत विवेचना इसी अध्याय में आगे की जायगी) ज्ञान कैसे हा सकता है ? दूसरे शब्दों में, अगर ज्ञान एक प्रकार का सत्य विश्वास है तो यह सशय

कदापि नहीं हो सकता क्योंकि सशय और विश्वास विरोधी पद हैं।

पर तु अगर जानने की वे तीना उपाधिया बंध नहीं हैं तो भी क्या सशय बंध लिप्य प्रतिनप्ति हो सकती है? नहीं, वंसी स्थिति में भी सशय वैकल्पिक प्रतिनप्ति नहीं हो सकती क्योंकि वैकल्पिक प्रतिनप्ति भी एक प्रकार का अभिकथन है और जसा कि बोसानवेट कहते हैं इस अभिकथन के बारे में आदमी निश्चित होता है अर्थात् आश्वस्त होता है कि या तो यह मनुष्य है या वृक्ष का तना। ऐसी स्थिति में यह वैकल्पिक प्रतिनप्ति एक प्रकार के विश्वास का अभिकथन है। अर्थात् यह कहना कि अगर सशय निश्चित है तो यह निश्चय ही एक वैकल्पिक प्रतिनप्ति है यह कहना कि समान है कि अगर सशय निश्चित है तो यह निश्चय ही एक प्रकार का विश्वास है—जो एक अमंगल बात है।

तब क्या सशय की अभिव्यक्ति प्रश्नवाचक वाक्या में होती है? डॉ० सतीश चंद्र चटर्जी उसे मन की एक अनिर्णीत प्रश्नवाचकता कहते हैं।⁴⁴ उनका अनुसार सशय को श्वेत करने वाला वाक्य कोई निणय (अथवा प्रतिनप्ति) है ही नहीं। यह अपने विषय वस्तु के सम्बन्ध में निश्चित रूप से कोई अभिकथन नहीं करता। सशय की स्थिति में तो हम कुछ जान रहे होते हैं और न हमारा जानने का कोई दावा ही होता है। यहाँ तक कि हम यह भी नहीं कह सकते कि यह या तो क है या ख, वल्कि वाक्य यह होता है—क्या यह क है या ख है? इसी भाँति डॉ० चटर्जी के अनुसार सशय के सम्बन्ध में सत्यता का भी प्रश्न नहीं उठता।⁴⁵ क्योंकि सशय कोई निणयात्मक अवस्था है ही नहीं। परम्परागत भारतीय दर्शन में सशय को अप्रमा की श्रेणी में रखा गया है। न्यायिका के अनुसार सशय अप्रमा है, यद्यपि कभी कभी यह एक प्रकार की अनुभूति है तथापि यह प्रमा से भिन्न है क्योंकि इसमें तो यथायत्न है और न प्रवृत्ति सामग्य।⁴⁶ इस प्रकार सशय में निश्चयात्मकता का अभाव है और यह अनुभूति के सम्बन्ध में प्रश्न उपस्थित करता है।

5 सशय का अभाव—प्रमा की अनिवाय उपाधि के रूप में

श्लोक बतिका⁴⁷ में प्रमा की परिभाषा करते हुए 'तस्मात् दृढ' प्रयोग में आया है। कुमारिल के टीकाकारों ने उम्बेक ने इसका अर्थ सशय का अभाव कहा है अर्थात् उम्बेक के अनुसार प्रमा की अनिवाय उपाधि उसका सशय रहित होना है।

इस प्रकार प्रमा की उपाधि के रूप में सशय का अभावात्मक स्थान है। भावात्मक रूप में सशय प्रमा की उपाधि नहीं है अर्थात् अगर ज्ञान की विषयवस्तु सदिग्ध हो तो ज्ञान प्रमा नहीं है। इसके विपरीत अगर ज्ञान की विषयवस्तु असदिग्ध हो तो अथ उपाधियाँ उपस्थित रहने पर ज्ञान प्रमा होगा।

पर तु मान सशय का अभाव प्रमा की उपाधि नहीं कहा जा सकता। यथा मुझे इस समय किसी प्रकार का सशय नहीं हो रहा है अर्थात् सशय का अभाव है परंतु सशय के अभाव की यह प्रतीति प्रमा की उपाधि नहीं है। वस्तुतः प्रमा का एक विषय वस्तु

चार्वाक का सीमित सदेहवाद समझा जाय तो भी इसका भारतीय दशन की धारा पर कोई दिग्दर्शक प्रभाव नही पड़ता। इसका कोई प्रभाव इस धारा पर पड़ता तो मात्र इतना कि प्रत्यक्ष व अतिरिक्त प्रभाव के अन्वय साधना की स्थापना के लिए दूसरे भारतीय दार्शनिकों ने अपने तर्कों को और पैना कर लिया।

(आ) विश्वास

पाश्चात्य दर्शन में विश्वास को जानना अथवा ज्ञान के सद्म में समझने की चष्टा की गई है। अर्थात् ज्ञान के दार्शनिक विवेचन के क्रम में विश्वास शब्द अत्यधिक महत्त्वपूर्ण है। इसका कारण यह है कि ज्ञान के सम्बन्ध में परम्परागत मत जिस सामान्यतः प्लेटो से आरम्भ स्वीकार किया गया है,⁴⁹ में ज्ञान और विश्वास में समानता है और वह समानता मात्र इस ज्ञान में है कि ये दोनों मानसिक शक्तियाँ हैं। दूसरी समानता यह है कि व्यक्ति जिन प्रतिशक्तियों (प्लेटो की भाषा में अभिक्रयन) को जानता है, उन्हें और जिन पर विश्वास करना है उन्हें भावात्मक और अभावात्मक प्रतिशक्तियों में व्यक्त कर सकता है, यथा—'मैं जानता हूँ कि प है', 'मैं जानता हूँ कि प नहीं है', 'मैं विश्वास करता हूँ कि प है', 'मैं विश्वास करता हूँ कि प नहीं है'। किन्तु प्लेटो के अनुसार इस समानता के अतिरिक्त जानना और विश्वास परस्पर भिन्न मानसिक शक्तियाँ हैं और जिस भाँति प्रेम और मंत्री को एक दूसरे से परिभाषित नहीं किया जा सकता, विश्वास और जानने को भी एक दूसरे से परिभाषित नहीं किया जा सकता।⁵⁰

इस प्रकार प्लेटो ने विवाद के दो मुख्य विषय दार्शनिकों के समक्ष रखे

(क) क्या विश्वास मानसिक शक्ति है ?

(ख) क्या विश्वास तत्त्व ज्ञान से अलग है जिसकी परिभाषा ज्ञान से स्वतंत्र रूप से दी जा सकती है ?

1 रसेल का मत

रसेल के अनुसार विश्वास को मानसिक अवस्था नहीं कहा जा सकता क्योंकि विश्वास की अनेक ऐसी स्थितियाँ होती हैं जब व्यक्ति का व्यवहार सचचा शारीरिक स्तर पर हाता है। किन्तु बहुधा विश्वास मानसिक अवस्था भी प्रामाणित होता है और ऐसे भी उदाहरण हैं जबकि विश्वास शारीरिक और मानसिक दोनों स्थितियाँ का मेल प्रामाणित होता है। अतः रसेल के अनुसार विश्वास मात्र मन या मात्र शरीर से संबंधित नहीं है बल्कि मानव संरचना की एक विशेष अवस्था है।⁵¹

विश्वास और ज्ञान का संबंध क्या है ? इस प्रश्न के उत्तर में रसेल कहते हैं कि प्रत्येक ज्ञान एक प्रकार का सत्य विश्वास है किन्तु प्रत्येक सत्य विश्वास ज्ञान नहीं है।⁵² ज्ञान और सत्य विश्वास का अंतर प्रमाण के आधार पर किया जाता है। सत्य विश्वास जो ज्ञान नहीं है, के लिए प्रमाण की आवश्यकता नहीं। जैसे लाटरी के टिकट का एक खास नम्बर कोई व्यक्ति इस विश्वास के साथ खरीदता है कि इस नम्बर पर इनाम

आएगा और वस्तुतः लॉटरी खोलने पर उस पर इनाम आता है तो भी यह स्थिति सत्य विश्वास की है। परंतु जानने की स्थिति में सत्यता और विश्वास के अतिरिक्त पर्याप्त प्रमाण (मात्र प्रमाण ही काफी नहीं है) अनिवाय होता है।⁵³

किंतु यहाँ प्रो० प्राईस का मत उल्लेखनीय है जो कहते हैं कि विश्वास के लिए भी प्रमाण होता है। प्रो० प्राईस प्रतिज्ञप्ति 'प' में विश्वास करने के लिए उस स्थिति के चार खण्डों को बताते हैं

- (i) प्रतिज्ञप्ति 'प' को अर्थ विकल्पो क, र इत्यादि के साथ ग्रहण करना।
- (ii) किसी तथ्य त को 'प' क, र इत्यादि के अनुरूप जानना।
- (iii) यह जानना कि त क और र की अपेक्षा 'प' को अधिक संगत बनाता है।
- (iv) 'प' को स्वीकार करना, अर्थात्
 - (अ) 'प' को क और र की अपेक्षा प्रधानता देना।
 - (आ) 'प' क लिए एक निश्चित माना में स्थिरता की अनुमति।⁵⁴

इस प्रकार सामान्य रूप से प्राईस विश्वास के लिए दो प्रकार की उपाधियों—मानसिक और बाह्य की चर्चा करते हैं। मानसिक स्थिति वह है जिसमें विश्वासकता किसी प्रतिज्ञप्ति को ग्रहण करता है। प्रो० प्राईस स्पष्ट शब्दा में विश्वास को एक मानसिक स्थिति कहते हैं⁵⁵ जिसकी अनिवाय उपाधि विश्वास की जा रही या विश्वास की जाने वाली प्रतिज्ञप्ति के पक्ष में प्रमाण का होना है।⁵⁶ यह प्रमाण ही विश्वास की बाह्य उपाधि है।

इस आधार पर रसेल के आलोचक भी खेलते हैं यह प्रश्न पूछ सकते हैं कि क्या वस्तुतः विश्वास प्रमाणों से सत्यता नूत होता है? जो व्यक्ति लॉटरी के टिकटों के निश्चित नम्बर के इनाम पाने की इच्छा से खरीदता है क्या उसके विश्वास की तह में तथ्य काम नहीं कर रहा होता कि यह नम्बर उसके लिए भाग्यशाली है और यह नम्बर उसके लिए भाग्यशाली है इस कथन के लिए क्या यह प्रमाण वह नहीं दे सकता कि लॉटरी टिकट के इस नम्बर की समस्त संख्याओं का योगफल नौ होता है और संख्या नौ सदैव उसके लिए भाग्यशाली रहा है, जब कि उसका जन्मदिन 9 9 (नौ सितम्बर) को है, जिस दिन उसे नौ रूरी मिली वह दिन भी किसी महीने की नौ तारीख थी—आदि। यहाँ रसेल या रसेल के समकक्ष सम्भवतः यह कहना चाहेंगे कि ये सारे तथाकथित प्रमाण पर्याप्त प्रमाण की श्रेणी में नहीं रखे जा सकते और तब तथा विश्वास का अंतर पर्याप्त प्रमाण के ही आधार पर किया जाता है।

किंतु पर्याप्त प्रमाण क्या है? कब कोई प्रमाण या प्रमाण समूह पर्याप्त का विशेषण पा लेता है? इस समस्या की जटिलता पर हम आगे प्रमाण वाले अध्याय में चर्चा करेंगे।

2 एयर का मत

एयर भी जानना और विश्वास के बीच इस प्रकार का भेद प्रस्तुत करते हैं कि विश्वास की स्थिति में जिस प्रकार के तक का सहारा लिया जाता है वह तक साधारणतः बुद्धिगम्य नहीं होता जबकि जानने के दावे को पुष्टि के लिए जिस प्रकार के तक का सहारा लिया जाता है वह बुद्धिगम्य होता है।⁵⁷

लेकिन किस प्रकार के प्रमाण को बुद्धिगम्य कहने? बहुधा बुद्धिगम्यता विपयि-सापेक्ष होता है। कोई तक एक के लिए बुद्धिगम्य हो सकता है दूसरे के लिए बुद्धिगम्य नहीं भी हो सकता है। आइस्टाईन का सापेक्षवाद एक वैज्ञानिक के लिए बुद्धिगम्य है किंतु विज्ञान के नियमों से सवया अनभिज्ञ किसी व्यक्ति के लिए यह सिद्धान्त बुद्धिगम्य नहीं हो सकता है।

लेकिन यहाँ यह कहा जा सकता है कि बुद्धिगम्यता की विपयिसापेक्षता को एयर के मत के विरुद्ध प्रयुक्त नहीं किया जा सकता। क जिस प्रतिज्ञप्ति को जानने का दावा करना है उस प्रतिज्ञप्ति के लिए क के पास जो प्रमाण हैं अगर व प्रमाण क के लिए बुद्धिगम्य हैं तो क उस प्रतिज्ञप्ति को जानता है, भले ही वे प्रमाण ख के लिए बुद्धिगम्य नहीं हों। इसी प्रकार ख किसी प्रतिज्ञप्ति 'प' को जानने का दावा क प्रमाण के आधार पर करता है और अगर ख ख के लिए बुद्धिगम्य है तो अय उपाधियों को पूरा करने की स्थिति में ख 'प' को जानता है भले ही क के लिए बुद्धिगम्य नहीं हो।

किंतु इससे एक दूसरी समस्या उठती है। एक उदाहरण पर विचार करें। कोई व्यक्ति क रेस में सात नम्बर के घोड़े पर नम्बर लगाता है। क का विश्वास है कि इस रेस में सात नम्बर का घोड़ा जीतेगा। इसमें विश्वास के लिए क के पास प्रमाण है कि जब भी रेस चार वज्रकर दस मिनट पर शुरू होती है और सात नम्बर के घोड़े पर नम्बर लगाने वाला क कोई दक्षिण भारतीय व्यक्ति होता है तो सदैव सात नम्बर का घोड़ा रेस जीतता है। इस बार रेस चार वज्रकर दस मिनट पर शुरू होने वाली है, नम्बर लगाने वालों में एक दक्षिण भारतीय है। अतः इस बार भी रेस का विजेता सात नम्बर का घोड़ा है। अब मान लें वस्तुतः रेस की समाप्ति पर सात नम्बर का घोड़ा विजेता घोषित होता है तो क्या हम कहेंगे कि क इस प्रतिज्ञप्ति को जानता था कि 'इस बार की रेस का विजेता सात नम्बर का घोड़ा है'? यहाँ प्रतिज्ञप्ति सत्य भी है, क को उसमें विश्वास भी है और यह विश्वास क के लिए बुद्धिगम्य भी है, तथापि निश्चय ही यह स्थिति जानने की स्थिति नहीं है।

एयर भी इस प्रकार की स्थितियों का जानने की सजा नहीं देते।⁵⁸ किंतु एयर के अनुसार य स्थितियाँ जानने की स्थितियाँ इसलिए नहीं हैं कि साधारणतः य प्रमाण विश्वगम्य नहीं मान जाते।

किंतु साधारणतः का क्या अर्थ है? साधारणतः विश्वनीय का अर्थ है सामान्य व्यक्ति के लिए विश्वगम्य होना। इस प्रकार एयर सचचा व्यक्ति सापेक्ष उपाधि को जानना और विश्वास क अंतर क रूप में प्रतिष्ठित नहीं करना चाहते। अतः बुद्धि

गम्यता के जिस अर्थ को व्याख्या हम ऊपर कर आए हैं वह अर्थ एयर की जानमीमासा में स्वीकृत नहीं हो सकता ।

तब, बुद्धिगम्यता की युक्तिसंगत व्याख्या के लिए हम एक सामान्य बुद्धि की बात करनी चाहिए। इस रूप में बुद्धिगम्यता का अर्थ है सामान्य बुद्धि को स्वीकार्य । किंतु सामान्य बुद्धि को स्वीकार्य प्रमाण को जानना और विश्वास के बीच की विभेदक रेखा बनाने में कठिनाई है। बहुधा कुछ तक सामान्य बुद्धि स्वीकार कर लेती है किंतु वे तक बौद्धिक नहीं होते और न उनमें यथायथा होती है। जैसे मध्य युग में पृथ्वी को गोल न स्वीकार करने के लिए यह तक सामान्य बुद्धि स्वीकार करती थी कि इससे ईश्वर नाराज होगा। परंतु न तो यह बौद्धिक है और न यह तथ्य ही है कि पृथ्वी गोल नहीं है।

परंतु यहाँ यह कहा जा सकता है कि सामान्य बुद्धि को स्वीकार्य कहने का जहाँ जनसामान्य को स्वीकार्य होना नहीं है। सामान्य बुद्धि को स्वीकार्य होने का अर्थ है—तक का बौद्धिक होना।

परंतु कठिनाई यहाँ भी है। बौद्धिकता क्या है? कब किसी तक का बौद्धिक कहेंगे? वस्तुतः बौद्धिकता एक अस्पष्ट संप्रत्यय है और इस प्रकार किसी अस्पष्ट संप्रत्यय का अर्थ स्पष्ट किए बिना जानमीमामा में उस संप्रत्यय के प्रयोग से भ्रामकता का दोष आता है।

3 वूजले का मत

ए० डी० वूजले विश्वास को मानसिक क्रिया अथवा अवस्था न मानकर उसे वृत्ति मानते हैं।⁵⁹ किंतु वूजले के अनुसार विश्वास को मात्र वृत्ति कह देना भी यथेष्ट नहीं है। इसी सन्दर्भ में वूजले वृत्ति का तात्पर्य निरूपण भी निरर्थक कहते हैं।⁶⁰

विश्वास के लिए प्रमाण का होना वूजले भी अनिवार्य बताते हैं। उनके अनुसार कोई भी विश्वास अकारण या प्रमाण रहित नहीं होता है। वस्तुतः जिस प्रमाण को हम विश्वास रहित समझते हैं उसमें बात सिर्फ इतनी ही होती है कि जिस प्रमाण के आधार पर हम विश्वास करते हैं, उन प्रमाणों को दूसरों के सामने रखते हुए हम हिचकते हैं कि इन प्रमाणों की, जैसे अतः प्रमा से मुझे इसका विश्वास हो गया, दूसरा जादमी प्रमाण मानेगा या नहीं? ⁶¹ किंतु जानना और विश्वास के अंतर अथवा संबंध के प्रश्न पर वूजले मानते हैं कि जानना और सत्य विश्वास में तत्त्वतः कोई भेद नहीं है।⁶² बल्कि सत्य विश्वास की मात्रा में वृद्धि किसी सत्य विश्वास को ज्ञान की श्रेणी में पहुँचा देती है।⁶³ विश्वास की जिन छ स्थितियों का वर्णन वूजले करते हैं⁶⁴ उसमें स्पष्ट होता है कि वूजले भी प्राईस की भाँति यह स्वीकार कर रहे हैं कि विश्वास सत्य या असत्य हो सकता है किंतु जानना अनिवार्यतः सत्य होता है।

इस सन्दर्भ में प्रो० प्रीचड का मत वूजले और प्राईस के मत से भिन्न है। प्रो० प्रीचड के अनुसार जानना और विश्वास तत्त्वतः दो हैं और न तो इनमें जाति उद्भाति

का सबध है और न ये एक जाति की दो उपजातियाँ हैं।⁶⁵ प्रो० प्रीचड क अनुसार जानना और विश्वास म निम्नलिखित भेद है⁶⁶—

(क) जानना सदैव सत्य होता है जबकि विश्वास सत्य हो सकता है असत्य भी।

(ख) जानना और विश्वास का अंतर अनिरीक्षण स प्रकट होता है।

किंतु नामन मालकाम ने प्रो० प्रीचड के इस मत का विरोध किया है।⁶⁷ उनके अनुसार अनेक ऐसे उदाहरण हैं जिन्हें अनिरीक्षण के आधार पर हम जानना क उदाहरण समझते हैं किंतु बाद म असत्य प्रमाणित होने पर वे विश्वास के उदाहरण सिद्ध होते हैं।

वस्तुतः ऊपर के समस्त विवेचन से एक बात स्पष्ट होती है कि यहाँ विश्वास को जानना के सदम म समझने की चेष्टा की गई है। किंतु अभी तक जानना स्वतः एक अस्पष्ट सप्रत्य है जिसे समझने के लिए हम विश्वास के सप्रत्य की व्याख्या कर रहे हैं। अतः इस चक्रक दोष (विश्वाम के द्वारा जानना को समझने की चेष्टा और जानना क द्वारा विश्वास को समझने की चेष्टा) से बचने के लिए हम जानना से पथक विश्वाम को समझने की चेष्टा करें और यह निर्धारित कर लेने के बाद कि विश्वास क्या है? हम यह निर्धारित करने की चेष्टा करें कि विश्वास और जानना के बीच का भेद और सबध कैसा है?

4 विश्वास के विभिन्न प्रयोग

बेक्स्टर अग्रेजी शब्दकोश म विश्वास (बिलीफ) के निम्नलिखित पाँच अर्थ दिए गए हैं

(क) विश्वास करने की स्थिति⁶⁸—मैं जिस समय विश्वास कर रहा होता हूँ, उस समय मेरे मन म क्या रहता है? यह निश्चय हो सकती है या किसी वस्तु की सत्यता या वास्तविकता की स्वीकृति हाँ सकती है। यहाँ व्यक्ति के विश्वास करने की मानसिकता का वर्णन रहता है।

(ख) आस्था⁶⁹—'ईश्वर म मुझे विश्वास है, यहाँ व्यक्ति मात्र अपनी मानसिकता का वर्णन नहीं कर रहा होता और न यह कह रहा होता है कि मैं इस क्षण विशेष मे इस प्रकार के विश्वास की मानसिकता म हूँ। यहाँ विश्वास कर रहे होने की मानसिक प्रक्रिया की बात नहीं की जाती। यहाँ किसी वस्तु म अपनी आस्था प्रकट की जाती है।

(ग) भरोसा⁰—मुझे उसकी योग्यता पर विश्वास है, इसका अर्थ है कि मैं उस पर भरोसा करता हूँ और यह भरोसा इस प्रकार का है कि आवश्यकता पड़ने पर वह अपनी योग्यता प्रदर्शित कर सकता है।

(घ) स्वीकृति¹—मैं अपने धर्म पर विश्वास करता हूँ अर्थात् मैं अपने धर्म के कथनों स सहमत हूँ।

(ङ) धारणा²—मेरा विश्वास है कि यदु अच्छा लडका है' अर्थात् मेरी

ऐसी धारणा है कि यद् अच्छा लडका है ।

5 विश्वास की सभी स्थितियों में सामान्य

प्रश्न है कि जिन सारी स्थितियों के लिए हम विश्वास का प्रयोग करते हैं वे सभी स्थितियाँ भिन्न भिन्न दिखती हैं। फिर भी इनके लिए हम एक ही पद 'विश्वास' का प्रयोग क्यों करते हैं ? यह प्रयोग क्या भाषा का अलंकारिक प्रयोग माना है या इन स्थितियों में कुछ सामान्य है ? अगर हाँ, तो वह सामान्यता क्या है ? और अगर नहीं, तो दशन में जानने की उपाधि के रूप में जिस विश्वास का प्रयोग होता है वह इनमें से किस प्रकार का विश्वास है ? अथवा पानमीमासा में जानने की उपाधि के रूप में विश्वास का प्रयोग किस अर्थ में किया जाता है ?

इन प्रश्नों के उत्तर के लिए हमें सामान्यतः विश्वास की दी जाने वाली परिभाषा को समझना होगा। 'वेबस्टर' में विश्वास की व्यापक रूप से जा परिभाषा स्वीकार की गई है (जो इसका प्रतिदिन के जीवन में सर्वाधिक मानक प्रयोग है) उसके अनुसार विश्वास किमी वस्तु की सत्यता की मानसिक स्वीकृति होती है। यहाँ आवश्यक नहीं है कि वह निरपेक्ष रूप से सत्य हो।

इस परिभाषा में निम्नलिखित बातें हैं

- (i) विश्वास एक प्रकार की मानसिकता है।
- (ii) यह मानसिकता किसी तथ्य को स्वीकार करने की है।
- (iii) विश्वास की स्थिति में निरपेक्ष सत्यता आवश्यक नहीं है।

विश्वास की परिभाषा के इन तीन बिन्दुओं में तीसरा बिन्दु अस्पष्ट है। निरपेक्ष सत्यता का अर्थ क्या है ? निरपेक्ष का अर्थ है किसी दूसरे तथ्य या वस्तु के सापेक्ष नहीं होना या उक्त तथ्य या वस्तु का कोई अंतर इस तथ्य या वस्तु पर न होना। इस प्रकार निरपेक्ष सत्यता का एक अर्थ हो सकता है कि विश्वास की स्थिति में जिन वस्तु को हम स्वीकार करते हैं वह स्वीकृति उस वस्तु के अतिरिक्त दूसरी वस्तुओं से सबधा अप्रभावित रहती है। यथा—जिस वस्तु पर या प्रतिज्ञप्ति पर हम विश्वास कर रहे हैं इस प्रतिज्ञप्ति के विपक्ष में अगर कोई प्रमाण हमारे सामने आता है तब भी यह प्रमाण हमारे विश्वास पर असर नहीं डालता। और यहाँ तक कि जिस वस्तु के होने का हम विश्वास कर रहे हैं, वस्तु जगत में उसके उपस्थित होने या न होने से उस विश्वास का कोई सबधा नहीं है।

परंतु निरपेक्ष सत्यता का यह अर्थ विश्वास को आस्था की कोटि में ले जाता है। वर्तमान पानमीमासीय विवेचन में हम विश्वास के जिस अर्थ का विवेचन करते हैं उस अर्थ में विश्वास इतना अर्था नहीं है। जो व्यक्ति ईश्वर में आस्था रखता है उसकी आस्था में और जो व्यक्ति यह विश्वास करता है कि पृथ्वी चपटी है—उसके विश्वास में अंतर है। ईश्वर में आस्था रखने वाला व्यक्ति महज दो चार या दस प्रमाणों का आधार पर ईश्वर के प्रति अनास्था नहीं प्रकट कर देगा। यहाँ तक कि कुछ ऐसी बातें भी जो उसकी

बुद्धि को उचित प्रतीत हो सकती है और ईश्वर के अस्तित्व का खण्डन करती है, उसकी आस्था को सतम न कर सकेंगी। वह आस्तिक व्यक्ति वहाँ कहेगा कि मैं ईश्वर की सीला है हम इस नहीं जान और समझ सकते। लेकिन विद्वान की स्थिति में दो चार ऐसे प्रमाण जो बुद्धि को उचित नहीं जचते विद्वान का खण्डन कर देते हैं।

अतः विश्वास के सदन में निरपेक्ष सत्यता का अर्थ दूसरा है। वहाँ निरपेक्ष सत्यता का अर्थ है कि प्रमाण के नहीं होने पर भी (विरोधी प्रमाण के उपस्थित होने की बात यहाँ नहीं की जा रही है) या वस्तु या वस्तुस्थिति का नहीं होने पर भी विश्वास हो सकता है।

परंतु क्या वस्तुतः विश्वास की प्रत्येक अवस्था में बिना किसी प्रमाण के विश्वास हो जाता है? नहीं। ऐसी बात नहीं है। हम देख चुके हैं कि विश्वास के लिए भी हमारे पास कुछ-कुछ प्रमाण अवश्य होते हैं। तब यह बात अलग है कि जिन्हें हम विश्वास की स्थिति में प्रमाण की सजा देते हैं वे वस्तुतः प्रमाण नहीं हैं।

तब, सम्भवतः जानने और सत्य विश्वास में यही अंतर है कि जानने की स्थिति में प्रतिज्ञप्ति के लिए जिस प्रकार के प्रमाण हमारे पास होते हैं और विश्वास की स्थिति में जो प्रमाण हमारे पास होते हैं वे प्रमाण वध नहीं हो सकते।

लेकिन जब एक दूसरी स्थिति की चर्चा करें। मान लें अपने घर के सामने सड़क पर जाने वाली सड़क पर अपने घर से कुछ दूर अपने घर पर खड़े-खड़े हम भीड़ का एक गोल घेरा देखें, पुलिस की गाड़ी का उस भीड़ के दायरे को चीरकर अंदर जाते देखें, वही आस-पास एम्बुलेंस देखें और तब कहें मुझे विश्वास है वहाँ कोई दुर्घटना हो गयी है। अब मान लें वस्तुतः वहाँ कोई दुर्घटना हो गयी हो। ऐसी स्थिति में प्रतिज्ञप्ति मुझे विश्वास है वहाँ कोई दुर्घटना हो गयी है के लिए हमारे पास जानने की तथाकथित तीनों उपाधियाँ उपस्थित हैं—(i) प्रतिज्ञप्ति सत्य है (ii) प्रतिज्ञप्ति में मुझे विश्वास है (iii) प्रतिज्ञप्ति के पक्ष में जो प्रमाण हैं वे वैध हैं। यदि मुझे स्पष्ट अनुभूति हो रही है कि यह विश्वास ही है ज्ञान नहीं, तब यह विश्वास की स्थिति होगी और यहाँ हम इस प्रतिज्ञप्ति के ज्ञान का दावा नहीं कर सकते। किंतु ध्यातव्य है कि इस स्थिति को विश्वास की स्थिति कहने का एकमात्र कारण मेरी अनुभूति है। तब, क्या सत्य विश्वास और जानने का अंतर अतिनिरीक्षण से स्पष्ट होता है? नामन मात्रकाम इस स्वीकार करने में आपत्ति करते हैं।

6 विश्वास और जानने की सत्यता तथा वैधता में अन्तर

ये सारी कठिनाइयाँ सम्भवतः इसलिए उपस्थित हो रही हैं कि हम दो प्रश्नों को एक करके देख रहे हैं। विश्वास की सत्यता लिए आवश्यक उपाधि और विश्वास की वैधता के लिए आवश्यक उपाधि दोनों दो हैं।³ उसी प्रकार जानने की सत्यता की उपाधि और जानने की वैधता की उपाधि दोनों दो हैं। किसी प्रतिज्ञप्ति में विश्वास की सत्यता का दावा एक मनोवैज्ञानिक तथ्य है और इस दावे की जाँच अतिनिरीक्षण से ही

होती है। अर्थात् विश्वास का दावा करने वाला व्यक्ति स्वतः जानता है कि उसका दावा सत्य है या नहीं। किंतु किसी प्रतिज्ञप्ति पर म विश्वास की वैधता के लिए अन्तर्निरीक्षण का स्वीकृति के अतिरिक्त अन्य उपाधियाँ होती हैं। इसी प्रकार किसी प्रतिज्ञप्ति पर जाने की स्थिति सत्य होने के लिए अन्तर्निरीक्षण आधार होता है। किंतु किसी प्रतिज्ञप्ति पर जाने की वैधता के लिए अन्तर्निरीक्षण की स्वीकृति के अतिरिक्त अन्य उपाधियाँ का होना आवश्यक है।

इस प्रकार जानने और सत्य विश्वास के बीच का अंतर इस प्रकार स्पष्ट किया जा सकता है कि जानने की स्थिति को और सत्य विश्वास की स्थिति को तथा उसके अंतर को व्यक्ति अन्तर्निरीक्षण से जान जाता है।

7 विश्वास और जानना

तब क्या विश्वास और जानना तत्त्वतः भिन्न हैं? निश्चय ही। विश्वास और जानना भिन्न हैं तभी अन्तर्निरीक्षण से हम इन स्थितियों को साफ साफ पहचान लेते हैं। इस स्थिति को कुछ और अधिक स्पष्ट एक उदाहरण से किया जा सकता है—कोई व्यक्ति क कहता है—'मेरा विश्वास है कि सात नम्बर का घोड़ा रेस जीतेगा'। यह विश्वास है और इसमें तीन बातें हैं (i) क प्रतिज्ञप्ति पर विश्वास करने की मन स्थिति म है। (ii) इस विश्वास के लिए उसके पास प्रमाण हैं (यथा यही घोड़ा बराबर जीतता है) (iii) घोड़ा रेस जीत जाता है। एक दूसरा उदाहरण लें—क कहता है—'मैं जानता हूँ कि लालकिला दिल्ली में है'—इसमें तीन बातें हैं—(i) क प्रतिज्ञप्ति को जानने की मन स्थिति में है। (ii) प्रतिज्ञप्ति के लिए उसके पास प्रमाण हैं। (iii) प्रतिज्ञप्ति सत्य है।

परंतु सत्य विश्वास और जानने के अंतर को इस प्रकार मन स्थिति द्वारा निश्चित करने में एक कठिनाई है। मान लें कि क अपनी मन स्थिति को ठीक ठाक सूचना नहीं देता जोर जहाँ वह जानने की मन स्थिति में नहीं होता, विश्वास की मन-स्थिति में होता है परंतु यह जानने का दावा कर देता है ऐसी स्थिति में उसके दावे की वैधता की जाँच क्या होगी? वह कहता है मैं जानता हूँ कि सात नम्बर का घोड़ा रेस जीतगा। जबकि वस्तुतः वह विश्वास की मन स्थिति में होता है। तब हमारे पास यह कहने का क्या आधार होगा कि वह जानता नहीं है बस, विश्वास करता है?

वस्तुतः, कोई भी व्यक्ति दूसरे के मन की बात सदेहवादी प्रहारा से अपने-आप को विल्कुल बचाकर जानने का दावा नहीं कर सकता, परंतु उस प्रकार के हठवाद से अलग हटकर देखा जाय तो व्यक्ति मुख्यतः दो आधारों पर दूसरे के मन की बातें जानता है और जाँचता है—एक तो उसके कथन और शारीरिक तथा मानसिक व्यवहार के आधार पर तथा दूसरे अपने आप को उस स्थिति में रखकर अन्तर्निरीक्षण के द्वारा।⁷⁴ अब अगर क के जानने के दावे की जाँच करनी है तो हमें अपने आप को क की मन-स्थिति में ले जाना होगा। हमें देखना होगा कि जिन प्रमाणों के आधार पर क प्रतिज्ञप्ति

को जानने का दावा कर रहा है उन प्रमाणों के आधार पर क्या मैं निश्चय होकर किसी तथ्य को स्वीकार कर लें सकता हूँ? अगर हाँ तो क के जानने का दावा बंध है अथवा अवैध।

आरम्भ में हम लोगो ने विश्वास और निश्चयता की समस्या को क्रमशः पाश्चात्य और भारतीय ज्ञानमीमासा की पृष्ठभूमि में उठाया था किंतु ऐसा प्रतीत होता है कि निश्चयता पर मान भारतीय दर्शन का एकाधिकार स्वीकार करना सही नहीं है। विश्वास से हटकर निश्चयता की चर्चा पाश्चात्य दार्शनिकों ने भी की है, जिस पर विचार करना अपेक्षित है।

(इ) विश्वास बनाम निश्चयता

निश्चयता और विश्वास इन दो पदों की भिन्नता को हम इन कथनों के आधार पर समझ सकते हैं। बहुधा हम कहते हैं—'मेरा ऐसा विश्वास है पर मैं निश्चय नहीं हूँ। या 'मेरा विश्वास है कि मेरा जो सामान चोरी हुआ वह अभी शहर के बाहर नहीं गया है, परंतु इस विषय में मैं निश्चय नहीं हूँ।'⁷⁵ स्पष्टतः 'विश्वास करना' और 'निश्चय होना' दो बातें हैं। निश्चयता सशय के अभाव का यातक है जबकि विश्वास की स्थिति में व्यक्ति को सशय रह सकता है।⁷⁶

बहुधा निश्चय होना जानने के अर्थ में प्रयोग किया जाता है,⁷⁷ किंतु यह भाषा का गलत प्रयोग है। निश्चय होने और जानने में अंतर है। जब व्यक्ति कहता है कि मैं क के सबंध में निश्चय हूँ और वह झूठ नहीं बोल रहा होगा या निश्चयता क सबंध में किसी प्रकार की गलती नहीं कर रहा होता तो वह वस्तुतः क के सबंध में किसी प्रकार के सशय से मुक्त होता है किंतु निश्चयता की स्थिति की वास्तविक जाँच में निश्चयता असत्य भी हो सकती है। अर्थात् जब व्यक्ति किसी प्रतिज्ञप्ति के सबंध में निश्चयता का अनुभव करता है और वह अपनी अनुभूति के सम्बंध में कोई गलती नहीं कर रहा होता या झूठ नहीं बोल रहा होता तो उनकी निश्चयता की अनुभूति सदैव सत्य ही रहेगी किंतु इसके बाद भी यह संभव है कि जिस प्रतिज्ञप्ति के प्रति वह निश्चय हो वह प्रतिज्ञप्ति असत्य हो। किंतु जानने की स्थिति में प्रतिज्ञप्ति असत्य भी हो सकती है। इस प्रकार निश्चयता निश्चयता से भी भिन्न है। निश्चयता की स्थिति में भी असत्यता की कोई संभावना नहीं होती।

ऊपर हम निश्चयता का एक अर्थ देख आए हैं जहाँ निश्चयता विश्वास से भिन्न है। यद्यपि बहुधा निश्चय पद का प्रयोग विश्वास की चरम मात्रा की स्थिति के लिए ही होता है।⁷⁸ किंतु जसाकि मूर कहते हैं कि कहीं-कहीं विश्वास होते हुए भी निश्चयता का अभाव (सशय का अभाव का अभाव अर्थात् सशय प्रस्तता) हो सकता है। इस अर्थ में विश्वास और सशय का अभाव अर्थात् निश्चयता समानार्थक नहीं है किंतु निश्चयता क दूसरे अर्थ के अनुसार जिसका उल्लेख प्राप्त करते हैं विश्वास अपने चरम रूप में सशय के अभाव को समाहित करता है अतः विश्वास और सशय का अभाव अथवा नि

शकता समानाधिक न होते हुए भी बहुधा विश्वास की स्थिति में सशय का अभाव होता है।

पाश्चात्य ज्ञानमीमासा में जानने की उपाधि के रूप में जब विश्वास की चर्चा की जाती है तो वहाँ विश्वास का अर्थ विश्वास की यही चरम मात्रा है जहाँ सशय का अभाव होता है। इस अर्थ में भारतीय दशनोक्त प्रमा की उपाधि के रूप में सशय का अभाव और पाश्चात्य दशनोक्त जानना की उपाधि के रूप में विश्वास, शब्द-भेद के बाद भी तथ्यत एक ही है।

० ०

सन्दर्भ

- 1 हॉस्पर्स, जॉन, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलासफिकल एनालिसिस, पृ० 18
- 2 ग्रीफीत्स, पी०, नॉलेज एण्ड विलीफ, पृ० 63
- 3 रसेल बी०, ह्यूमैन नालेज, इट्स स्कोप एण्ड लिमिट्स, पृ० 170
- 4 श्लोकवर्तिका, 2/80
- 5 तकभाषा, पृ० 14
- 6 बूजले, ए० डी०, ज्ञानमीमासा परिचय, पृ० 199-202
- 7 समानानेकधर्मोपपत्तेविपत्तिपत्तेरूपलब्ध्यव्यवस्थतश्च विशेषापेक्षो विमश सशय
यायदशनम् वास्त्यायन भाष्य, प्रथमोध्याय, प्रथमालिकम् सूत्र 23, पृ० 67
- 8 एकस्मिन् धर्मानि विरुद्ध नानाधर्मवशिष्ट्यं गानम् सशय, तकसंग्रह, पृ० 82
- 9 श्लोकवर्तिका, पृ० 2/54
- 10 भट्ट जी० पी०, एपिस्टेमोलॉजी ऑफ दि भट्ट स्कूल आफ फूवमीमासा, पृ० 93
- 11 चटर्जी, एस० सी०, याय थ्योरी ऑफ नॉलेज, पृ० 29
- 12 वही, पृ० 29
- 13 एयर, ए० जे०, दि प्रोब्लम्स आफ नालेज, पृ० 7
- 14 चटर्जी, पी० बी०, आउट लाइन्स आफ जनरल फिलासफी, एलैर्व य एडिगन,
दि आउचर, 32, वेडन स्ट्रीट, कलकत्ता, पृ० 19
- 15 वही, पृ० 18
- 16 स्टस, डब्लू० टी०, ए फ्रीडोमल हिस्ट्री आफ ग्रीक फिलासफी, लदन, मकमिलन
एण्ड बम्पनी लि०, न्यूयार्क, 1964, पृ० 114
- 17 होमोमेस्पूरा
- 18 वही, पृ० 116 118

- 19 वही, पृ० 118
- 20 वह, पृ० 361
- 21 कोजिटो अरगो सम
- 22 फालकेनवग आर०, ए हिस्ट्री ऑफ माडन फिलासफी, मकमिलन, न्यूयार्क, 1941, पृ० 23
- 23 वही, पृ० 228
- 24 स्मिथ, एम० के०, दि फिलासफी आफ डविड ह्यूम, ऑक्सफोर्ड युनीवर्सिटी प्रेस, लंदन, 1941 पृ० 365 ।
- 25 फालकेनवग, आर०, हिस्ट्री ऑफ माडन फिलासफी, पृ० 223
- 26 विल्ली, एफ०, ए हिस्ट्री ऑफ माडन फिलासफी सेट्रल बुक डिपो, इलाहाबाद, 1928, पृ० 378
- 27 फालकेनवग, हिस्ट्री आफ माडन फिलासफी, पृ० 228
- 28 चटर्जी, पी० वी०, आउट लाइंस ऑफ जेनरल फिलासफी पृ० 10 20
- 29 एयर, ए० जे०, दि प्रोब्लेम्स ऑफ नालेज, पृ० 36
- 30 वही, पृ० 36
- 31 वही, पृ० 36-82
- 32 वस्तुतः मनोविज्ञान सशय जैसी सज्ञा पर पृथक रूप से विचार नहीं करता । वह इस भ्रम, विभ्रम, प्रत्यक्षीकरण का मिला-जुला रूप मानता है । किन्तु इस ब्याख्या में भी सशय की क्रिया सदैव किसी ब्यक्ति या सशयकर्त्ता के मन में होती है ।
- 33 समानधर्मोपपदेविशपापेचो विमश सशय इति ।
- 34 अनेकधर्मोपपेरिति ।—वही, पृ० 69 ।
- 35 विप्रतिपद्धेरिति ।—वही, पृ० 70
- 36 उपलवध्यवस्थात ।—वही, पृ० 70
- 37 अनुपलवध्यवस्थात ।—वही, पृ० 70
- 38 यायभाध्य 1/1/23
- 39 यायवतिता, तथा यायवतिता टीका 1/1/23
- 40 तत्त्वचिंतामणि, भाग 2, पृ० 210 211
- 41 पञ्चम-सग्रह, चौसम्भा, पृ० 85
- 42 इतौववतिता, पृ० 84-95
- 43 चटर्जी, मतीशच द, 'दि प्रोब्लेम्स ऑफ फिलासफी', पृ० 60
- 44 चटर्जी, एम० पी०, दि प्रोब्लेम्स ऑफ नालेज' पृ० 60 ।
- 45 वही, पृ० 61 ।
- 46 चटर्जी, मतीशच द, 'दि यायव्यारी ऑफ नालेज' पृ० 31 ।
- 47 इतौववतिता, 2/०0 ।

- 48 देवराज, पूर्वी और पश्चिमी दशन, पृ० 57 ।
- 49 वूजले ए० डी०, ज्ञान-मीमासा परिचय, पृ० 125 ।
- 50 वही, पृ० 185-186 ।
- 51 रसेल, बी०, ह्यूमैन नालेज, इट्स स्कोप एण्ड लिमीट्स, पृ० 161 ।
- 52 वही, पृ० 170 ।
- 53 वही, पृ० 171 ।
- 54 नॉलेज एण्ड बिलीफ, पृ० 47 ।
- 55 वही, पृ० 51 ।
- 56 वही, पृ० 51 ।
- 57 एयर, ए० जे०, दि प्रॉब्लेम्स ऑफ नालेज, पृ० 31 ।
- 58 वही, पृ० 31 ।
- 59 वूजले, ए० डी०, ज्ञान मीमासा परिचय, पृ० 187 ।
- 60 वही, पृ० 189 ।
- 61 वही, पृ० 203 ।
- 62 वही, पृ० 187 ।
- 63 वही, पृ० 203 ।
- 64 वही, पृ० 203 ।
- 65 ग्रीफीत्स पी०, नॉलेज एण्ड बिलीफ, पृ० 62 ।
- 66 वही, पृ० 63 ।
- 67 मालकाम, नॉर्मन, नॉलेज एण्ड सर्टे टी, पृ०
- 68 रि स्टेट ऑफ बिलीविंग
- 69 फेथ
- 70 ट्रस्ट या क्वा फिडेंस
- 71 एक्सेप्टेंस
- 72 ओपीनीयन
- 73 हिंक, जॉन, फेथ एण्ड नॉलेज, पृ० 208
- 74 हॉस्पस, जान, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसिस, पृ० 382-385
- 75 प्रो० जी० ई० मूर न एकाधिक उदाहरणों के द्वारा यह स्पष्ट किया है कि विश्वास और निश्चयता में अंतर है (मूर, जी० ई०, सम मेन प्रोब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी, लंदन, जॉज एलेन एण्ड अनविन, न्यूयाक, दि मकमिलन क०, 1962, पृ० 270-273
- 76 वही, पृ० 273
- 77 प्राइसर पॉल, बिट्विन बिलीफ एण्ड अनबिलीफ, शेल्डर प्रेस, लंदन, 1974, पृ० 246
- 78 वही, पृ० 273

- 19 वही, पृ० 118
- 20 वह, प० 361
- 21 फोजिटो अरगो सम
- 22 फालकेनवग आर०, ए हिस्ट्री ऑफ माइंड फिलॉसफी, मकमिलन, न्यूयार्क, 1941, प० 23
- 23 वही, पृ० 228
- 24 स्मिथ, एम० के०, दि फिलॉसफी आफ डेविड ह्यूम, ऑक्सफोर्ड युनीवर्सिटी प्रेस, लंदन, 1941 पृ० 365 ।
- 25 फालकेनवग, आर०, हिस्ट्री ऑफ माइंड फिलॉसफी, पृ० 223
- 26 थिल्ली, एफ० ए हिस्ट्री ऑफ माइंड फिलॉसफी सेंट्रल बुक डिपो, इलाहाबाद, 1928, प० 378
- 27 फालकेनवग, हिस्ट्री आफ माइंड फिलॉसफी, पृ० 228
- 28 चटर्जी, पी० वी०, ऑर्डर लाइस आफ जेनरल फिलॉसफी पृ० 10 20
- 29 एयर, ए० जे०, दि प्रोब्लेम्स ऑफ नालेज, पृ० 36
- 30 वही, पृ० 36
- 31 वही, प० 36-82
- 32 वस्तुतः मनोविज्ञान सशय जैसी सज्ञा पर पथक रूप से विचार नहीं करता । वह इसे भ्रम, विभ्रम, प्रत्यक्षीकरण का मिला जुला रूप मानता है । किंतु इस व्याख्या में भी सशय की क्रिया सदैव किसी व्यक्ति या सशयकर्ता के मन में होती है ।
- 33 समानधर्मोपपदविशेषापेक्षो विमश सशय इति ।
- 34 अनेकधर्मोपपेरिति ।—वही, पृ० 69 ।
- 35 विप्रतिपद्धेरिति ।—वही, पृ० 70
- 36 उपलब्धवस्थात ।—वही, पृ० 70
- 37 अनुपलब्धवस्थात ।—वही, पृ० 70
- 38 मायभाष्य 1/1/23
- 39 मायवर्तिका तथा मायवर्तिका टीका 1/1/23
- 40 तत्त्वचिंतामणि, भाग 2, प० 210 211
- 41 पदाय धम सग्रह, चौखम्भा, पृ० 85
- 42 श्लोकवर्तिका, प० 84-95
- 43 चटर्जी, सतीशचंद्र, 'दि प्रोब्लेम्स ऑफ फिलॉसफी', पृ० 60
- 44 चटर्जी, एस० सी०, दि प्रोब्लेम्स आफ नालेज' पृ० 60 ।
- 45 वही, पृ० 61 ।
- 46 चटर्जी, सतीशचंद्र, 'दि माय ध्यारी ऑफ नालेज' पृ० 31 ।
- 47 श्लोकवर्तिका, 2/80 ।

- 48 देवराज, पूर्वी और पश्चिमी दशन, पृ० 57 ।
 49 वूजले ए० डी०, ज्ञान मीमासा परिचय, पृ० 125 ।
 50 वही, प० 185-186 ।
 51 रसल, वी०, ह्यूमन नॉलेज, इटस स्कोप एण्ड लिमीट्स, पृ० 161 ।
 52 वही, प० 170 ।
 53 वही, प० 171 ।
 54 नालेज एण्ड विलीफ, पृ० 47 ।
 55 वही, पृ० 51 ।
 56 वही, प० 51 ।
 57 एयर, ए० जे०, दि प्रॉब्लेम्स ऑफ नॉलेज, प० 31 ।
 58 वही, पृ० 31 ।
 59 वूजले, ए० डी०, ज्ञान मीमासा परिचय, पृ० 187 ।
 60 वही, प० 189 ।
 61 वही, प० 203 ।
 62 वही, प० 187 ।
 63 वही, पृ० 203 ।
 64 वही, प० 203 ।
 65 प्रीफील्स पी०, नालेज एण्ड विलीफ, पृ० 62 ।
 66 वही, पृ० 63 ।
 67 मालकाम, नार्मन, नॉलेज एण्ड सर्टो टी, पृ०
 68 रि स्टेट ऑफ विलीविंग
 69 फेय
 70 ट्रस्ट या कर्न फडेंस
 71 एक्सेप्टेंस
 72 ओपीनीयन
 73 हिक, जॉन फेय एण्ड नॉलेज, पृ० 208
 74 हास्पस, जान, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसिस, पृ० 382-385
 75 प्रो० जी० ई० मूर ने एकाधिक उदाहरणा के द्वारा यह स्पष्ट किया है कि विश्वास
 और निश्चिन्ता मे अंतर है (मूर, जी० ई०, सम मेन प्रोब्लेम्स आफ फिलॉसफी,
 लन्दन, जॉज एलेन एण्ड अनविन, 'यूयाक, दि मैकमिलन क०, 1962, पृ० 270-
 273
 76 वही, पृ० 273
 77 प्राइसर पॉल, विट्विन विलीफ एण्ड अनविलीफ, शेल्डर प्रेस, लन्दन, 1974, पृ०
 246
 78 वही, पृ० 273

भारतीय और पाश्चात्य दर्शन में प्रमाण

ज्ञानमीमासा में प्रमाणों का महत्त्वपूर्ण स्थान है। पाश्चात्य और भारतीय ज्ञानमीमासक दोनों ही अपने-अपने दृष्टिकोण से प्रमाणा की चर्चा करते हैं। किंतु दोनों दर्शनों में प्रमाणों की चर्चा में भेद है। यह भेद भारतीय और पाश्चात्य ज्ञानमीमासा के मूलभूत प्रश्नों के उद्गम और लक्ष्य से संबंधित है। पाश्चात्य ज्ञानमीमासा में, जसा कि पाश्चात्य ज्ञानमीमासा का इतिहास बताता है (प्लेटो, वेबन, देकात से काण्ट तक तथा उसके बाद का समसामयिक पाश्चात्य दर्शन) यद्यपि प्रारम्भिक काल में ज्ञानमीमासा की आवश्यकता तत्वमीमासा के लिए ही अनुभव की गई, समसामयिक तकनिष्ठ अनुभववाद जिसका आरम्भ वियना सर्किल से हुआ है, तक आते-आते ज्ञानमीमासा स्वतः साध्य हो गया।¹ अब ज्ञानमीमासीय प्रश्नों की उपादेयता मात्र ज्ञानमीमासा तक ही सीमित समझी जाने लगी। फलतः ज्ञानमीमासीय प्रश्नों में ज्ञान के उद्गम, ज्ञान के स्वरूप आदि से अधिक बल ज्ञान की संभावना के प्रश्न पर दिया जाने लगा।² यही कारण है—प्रमाण की चर्चा जब समसामयिक अनुभववादी करने लगता है तो उसकी विचारधारा मुख्यतः दो बिंदुओं पर केन्द्रित हो जाती है

(क) अगर जानने के लिए प्रमाण आवश्यक है तो प्रमाण किसे कहेंगे ?

(ख) 'सत्य विश्वास + प्रमाण = जानना'—यह सूत्र अगर सही है तो यह सूत्र ज्ञानमीमासा को क्या सीमा निर्धारित कर पाता है ?

स्पष्टतः पाश्चात्य ज्ञानमीमासा की प्रमाण संबंधी समस्या इन दो विचार बिंदुओं को दो पक्षों में व्यक्त कर देने से तनिक भी स्पष्ट नहीं हो पाती। अतः इसकी विशद विवेचना हम क्रमानुसार करने को बाध्य हैं। दूसरी ओर भारतीय दर्शन में ज्ञान का उद्गम और लक्ष्य दोनों ही तत्वमीमासा से संबंधित हैं। अतः यहाँ प्रमाण संबंधी समस्या भी दूसरी प्रकार से उठती है। भारतीय दार्शनिक ज्ञान की असंभवता का प्रश्न नहीं उठा सकता। क्योंकि अगर ज्ञान संदिग्ध होगा तो तत्वमीमासा भी असंभव हो जाएगी। अतः यहाँ प्रमाण संबंधी प्रश्न दूसरे प्रकार से उठा है। भारतीय दार्शनिक दृष्टि से प्रमाण को तीन खण्डों में बाँटता है—प्रमाण के एक सघटक तत्व के रूप में उसका प्रश्न प्रश्न के प्रकार का है ?

पाश्चात्य और भारतीय दशनों के प्रमाण सबधी प्रश्नों में मूलमूल अंतर होने के कारण दोनों की विवेचनाएँ दो हो जाती हैं। फलतः हमें पृथक्-पृथक् भारतीय और पाश्चात्य दार्शनिकों की प्रमाण सम्बंधी समस्याओं का अध्ययन करना होगा और अपनी मूल समस्या के समाधान तक पहुँचना होगा।

(अ) भारतीय दर्शन में प्रमाण

भारतीय दर्शन में प्रमाण सप्रत्यय को तीन अर्थ में व्यवहृत किया गया है (i) प्रमा के पर्यायवाची अर्थ में, (ii) प्रमा के साधन अर्थ में, और (iii) प्रमा के कारण अर्थ में। इनमें प्रमाण का प्रथम अर्थ महत्वपूर्ण नहीं है। दूसरे अर्थ में प्रमाण को प्रमा का साधन स्वीकार किया गया है। वस्तुतः इसका क्या अर्थ है? एक उदाहरण द्वारा इसे समझने की चेष्टा करें। पर्वत पर घुआ है—अगर यह एक जान है तो यह ज्ञान हमें कैसे होता है? पर्वत पर घुआ देखकर भी हो सकता है, और यह भी हो सकता है कि हम पर्वत पर घुआ को देखें नहीं, किसी और से सुनकर इसका ज्ञान हमें हो रहा है। अर्थात् जान का साधन कुछ न-कुछ होगा। यही प्रमा के साधन रूप में प्रमाण है। जब, समस्त ज्ञान प्रमा रूप नहीं है। प्रमा वैध ज्ञान है। अतः ज्ञान की वैधता के लिए ज्ञान के साधन का वैध होना आवश्यक है। अतः प्रमाण वैध ज्ञान का वैध साधन है।

वेदांत परिभाषा प्रमाण को प्रमा का साधन कहता है।³ किन्तु नैयायिक उद्योतकर ने प्रमा के कारण को प्रमाण कहा है।⁴ कारण और करण (साधन) में अंतर है। भारतीय दर्शन में तीन प्रकार के कारण बताये गये हैं—उपादान, निमित्त और प्रयोजन। इनमें से एक कारण निमित्त को करण कहा जाता है। इस प्रकार कारण का सप्रत्यय कारण से अधिक व्यापक है। किन्तु उद्योतकर ने प्रमाण की इस परिभाषा को अतिव्याप्त कहा है उनके अनुसार ज्ञान के कारण प्रमाता और प्रमेय भी हैं। तब भी, उद्योतकर के अनुसार प्रमा का वास्तविक कारण प्रमाण ही है क्योंकि प्रमाण की उपयोगिता ज्ञान संपादन के कारण होने में ही है। प्रमाण की उपस्थिति के बिना प्रमा कभी संपादित नहीं हो सकता। यह प्रमा की उत्पत्ति के पूर्व प्रकट होने वाला आखिरी अवयव है। अतः यह नियत, आसन्न और पूर्वकालिक है। न्यायवर्तिका⁵ में प्रमाण को प्रमाता और प्रमेय की अपेक्षा अधिक महत्व प्रदान किया गया है, क्योंकि जब तक प्रमाण न हो न तो प्रमाता को जान सकते हैं न प्रमेय को।

किन्तु प्रमाण अगर कारण रूप है तब भी इसकी उपयोगिता साधन की ही भाँति होती है। स्वयं उद्योतकर स्वीकार करते हैं कि प्रमा के कारण रूप प्रमाता और प्रमेय भी हैं अतः मात्र प्रमाण को सम्पूर्ण कारण कहना उचित नहीं, अधिकाधिक यह प्रमा की एक अनिवाय उपाधि है। और अगर प्रमाण को साधन रूप मानें तो भी प्रमा के होने की महत्ता से इसे बर्चित नहीं किया जा सकता। इस प्रकार प्रमाण को प्रमा का साधन या उपाधि कहने में कोई मतांतर नहीं है, मात्र शब्दांतर है।⁶

चूँकि प्रमाण की वैधता पर बल दिया जा रहा है। अतः प्रमाण सम्बंधी दो महत्वपूर्ण प्रश्न होते सामने आते हैं

(क) प्रमाण (प्रमा के घैघ साधन) कौन कौन से हैं ?

(ख) इन्हें बध कहने का आधार क्या है ?

भारतीय दाशनिका म प्रमाणो की सख्या के विषय पर मतभेद है । नास्तिक शिरामणि चार्वाक मात्र प्रत्यक्ष को ही प्रमाण स्वीकार करता है⁷ । बौद्ध⁸ और वैशेषिक प्रत्यक्ष और अनुमान दो प्रमाणो को स्वीकार करते हैं ।⁹ साख्य ने प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द—इन तीनों को प्रमाण स्वीकार किया है ।¹⁰ उदयन तथा अय नैयायिक प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, और शब्द—ये चार प्रमाण स्वीकार करते हैं ।¹¹ प्रामाकर प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, उपमान, अयापति—पाच प्रमाण बताते हैं ।¹² भाट्ट मोमासक¹³ और वेदाती¹⁴ प्रत्यक्ष अनुमान, शब्द, उपमान अर्थापति और अनुपलब्धि—छह प्रमाण स्वीकार करते हैं । इसके अतिरिक्त कुछ लोग एतिह्य¹⁵ और सभव¹⁶ नामक दो अय प्रमाणा की चर्चा करते हैं । लेकिन अधिकांशत प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द उपमान, अयापति और अनुपलब्धि का ही खण्डन और मण्डन भारतीय दाशनिको को प्रिय रहा है । अत हम इन छह प्रमाणा की ही चचा करेंगे ।

यद्यपि पाश्चात्य दाशनिक इन्द्रियानुभव अथवा प्रत्यक्ष, तत्त्वबुद्धि या अनुमान, आप्त प्रमाण, अत प्रज्ञा, इल्हाम या प्रकाशन और जास्था को प्रमाण रूप मे स्वीकार करता है ।¹⁷ किंतु ध्यातव्य है कि पाश्चात्य जगत मे मध्ययुग मे ज्ञानमीमासा उपेक्षित ही रही । प्राचीन यूनानी दशन मे नानमीमासा पर ध्यान दिया नी गया तो प्रमाण की चचा उतनी महस्वपूण न हुई । अरस्तु के तकशास्त्र के कारण यह कहा जा सकता है कि उनके द्वारा अनुमान को प्रमाणो मे जितनी प्राथमिकता मिली उतनी अय किसी प्रमाण का नहीं । और स्वतंत्र रूप से तकशास्त्र की स्थापना आज भी इस तथ्य की पुष्टि करती है । आधुनिक दशन मे नानमीमासा को प्रमुखता मिली तो वहाँ समस्या का रूप दूसरा था । उस युग मे बुद्धिवाद, अनुभववाद और समीभावाद प्रवाह रूप मे आये कि तु इन सभी वादा मे अनुभव और बुद्धि को ज्ञान के उदगम रूप मे स्थापित करने की चेष्टा की गई जो एक भिन्न प्रकार की समस्या थी, जिसे हम क्रमानुसार देखेंगे ।

समसामयिक दशन मे अनुभववादियो ने नानमीमासा को प्रधानता दी । किंतु वहा ज्ञान की अनिवायता उसकी सीमा इत्यादि का प्रश्न इतना अधिक महत्त्वपूण रहा कि प्रमाण विचार लगभग उपेक्षित रहा । किंतु इन्द्रियानुभव अथवा प्रत्यक्ष पर इस काल मे विशद चर्चा की गयी है । इस समस्या पर हम बाद मे विचार करेंगे । अभी हम अपने विवेचन का प्रारम्भ भारतीय दशनोक्त छह प्रमाणो की पृथक् पृथक् व्याख्या से करेंगे ।

1 प्रत्यक्ष

सभी भारतीय दाशनिक निर्विवाद रूप से प्रत्यक्ष प्रमाण को स्वीकार करते हैं । प्रत्यक्ष का स्थान प्रमाणो मे सवप्रथम है । इसे सवप्रथम स्वीकार किये जान के दो कारण हैं । प्रथमत यह सभी प्रमाणो का मूल है क्योंकि अय सभी प्रमाण इसी पर आधारित हैं । यह आगे अय प्रमाणो की विवेचना से स्पष्ट होगा । द्वितीयत प्रत्यक्ष नान अय

सभी ज्ञानों की सत्यता की अंतिम कसौटी है। अनुमानादि प्रमाणों की सत्यता में जब हम संदेह होता है तो उसका अंतिम निराकरण प्रत्यक्ष द्वारा ही संभव होता है।

(क) प्रत्यक्ष का स्वरूप प्रत्यक्ष के स्वरूप के संबंध में भारतीय दार्शनिकों में मतभेद नहीं है। प्रत्यक्ष से सम्बंधित समस्त विवेचनाओं में यद्यपि सूक्ष्म अंतर है तथापि अध्ययन की सुविधा के लिये इन्हें निम्नलिखित तीन शीर्षों में रखा जा सकता है

(1) बौद्ध मत,

(11) इंद्रिय और वस्तु के सन्निकषजय ज्ञान, और

(111) साक्षात् ज्ञान।

(1) बौद्ध मत बौद्ध सामान्य रूप से यह स्वीकार करते हैं कि किसी वस्तु के यथाय स्वरूप की परिभाषा दे सकना असंभव है क्योंकि प्रत्येक वस्तु स्वलाक्षणिक होती है।¹⁸ प्रमाण रूप में प्रत्यक्ष स्वलक्षण के ज्ञान का साधन है तथा प्रमाण रूप में प्रत्यक्ष स्वलक्षण का दोषरहित ज्ञान है।¹⁹ प्रत्यक्ष (अय) ज्ञान की दो विशेषताओं का उल्लेख धर्मकीर्ति करते हैं।²⁰ प्रथमतः यह कल्पना से रहित होता है तथा द्वितीयतः यह प्रमाण से रहित होता है। बौद्धों के अनुसार प्रत्यक्ष वस्तु और इंद्रिय के सन्निकष से उत्पन्न प्रथम क्षण का ज्ञान है। जब वस्तु के ज्ञान में नामादि जुड़ जाते हैं तब वह ज्ञान स्वलक्षण का ज्ञान नहीं होता। नामादि का ज्ञान कल्पना का काय है। यह प्रत्यक्ष नहीं है।²¹

बौद्धों के प्रत्यक्ष सम्बंधी इस मत पर अनेक आपत्तियाँ की गई हैं। इनमें एक महत्त्वपूर्ण आपत्ति यह है कि बौद्ध प्रत्यक्ष को प्रथम क्षण का ज्ञान कहते हैं जिसमें वस्तु के नामादि का ज्ञान नहीं होता। किंतु इस प्रकार के तथाकथित प्रथम क्षण के ज्ञान को जो नामादि से परे होता है, प्रमाण अथवा ज्ञान की संज्ञा नहीं दी जा सकती है।

(11) इंद्रियाय सन्निकषजय ज्ञान यह मत भारतीय दर्शन में अपेक्षाकृत अधिक लोकप्रिय है। नैयायिक गौतम के अनुसार समस्त इंद्रियों के विषय का संप्रकषजय ज्ञान प्रत्यक्ष है।²² बशेपिक²³ और कुमारिल भट्ट²⁴ इसी मत के समर्थक हैं। गौतम के अनुसार इंद्रिय और अथ (वस्तु) के सन्निकष से उत्पन्न ज्ञान प्रत्यक्ष की कोटि में तभी आ सकता है जब यह अव्यवस्था, अव्यभिचारी और व्यवसायात्मक हो।²⁵ वाचस्पति मिश्र के अनुसार 'व्याय-सूत्र की परिभाषा में 'अव्यपदेश' शब्द का प्रयोग निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का सूचक है। इसका अर्थ है, शब्द व्यवहार से जयोम्य। निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को शब्दों में अभिव्यक्त नहीं किया जा सकता। शेष दोनों लक्षण अव्यभिचारी तथा व्यवसायात्मक सविकल्पक प्रत्यक्ष के बोधक हैं। अव्यभिचारी का अर्थ है—भ्रम से रहित तथा व्यवसायात्मक का अर्थ है निश्चित। इस परिभाषा के विरुद्ध मुख्यतः निम्नलिखित आपत्तियाँ हैं

गणेश के अनुसार प्रत्यक्ष की यह परिभाषा अतिव्याप्त है क्योंकि इन्द्रियाथ सन्निकर्षो-त्पन्नम् के आधार पर अनुमान और स्मृति की भी व्याख्या की जा सकती है। अनुमान में भी मन (अन्तर्न्द्रिय) तथा विषय का सन्निकर्ष होता है।

इस परिभाषा में 'इन्द्रिय' शब्द का प्रयोग हुआ है जिसकी परिभाषा में नयायिक कहते हैं कि इन्द्रिय वह है जिससे वस्तु का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रकार प्रत्यक्ष को स्पष्ट करने के लिये वे इन्द्रिय तथा इन्द्रिय को स्पष्ट करने के लिये प्रत्यक्ष का सहारा लेते हैं जिससे प्रत्यक्ष की परिभाषा में चक्ररूप दोष होता है।

यह परिभाषा अव्याप्त भी है। सभी प्रकार के प्रत्यक्षों पर यह परिभाषा नहीं लागू होती। ईश्वर को इन्द्रिय नहीं है कि तु उसे प्रत्यक्ष होता है।

(111) साक्षात् ज्ञान गणेश, अद्वैत वेदाती और प्रामाणिक मीमांसकाने प्रत्यक्ष को साक्षात् ज्ञान कहा है। गणेशोपाध्याय के अनुसार प्रत्यक्ष का अर्थ है विषय की साक्षात् प्रतीति।²⁶ इस अर्थ में विषय का बिना किसी माध्यम के अव्यवहित ज्ञान प्रत्यक्ष है।²⁷ वेदान्ती भी प्रत्यक्ष को साक्षात् ज्ञान द्वारा ही पारिभाषित करते हैं। वेदात्त मत के अनुसार प्रत्यक्ष के लिए इन्द्रियाथ सन्निकर्ष अनावश्यक है।²⁸ यद्यपि प्रामाणिक भी प्रत्यक्ष को साक्षात् ज्ञान के पदों में पारिभाषित करते हैं,²⁹ प्रत्यक्ष के लिये इन्द्रियाथ सन्निकर्ष को अनिवार्य कहते हैं उनके अनुसार किसी भी विषय के प्रत्यक्षीकरण में आत्मा, बोध और विषय का प्रत्यक्षीकरण होता है (त्रिपुटी प्रत्यक्ष)। बौद्ध भी प्रत्यक्ष को साक्षात्कारित्व के द्वारा पारिभाषित करते हैं,³⁰ कि तु बौद्धों की परिभाषा से इन सभी परिभाषाओं का मुख्य भेद यह है कि बौद्धों के अनुसार प्रत्यक्ष मात्र स्वलक्षण का होता है जबकि अध्यात्मिक इस प्रकार के ज्ञान का प्रमा की सज्ञा नहीं देते।

प्रत्यक्ष को इस प्रकार पारिभाषित करने में साक्षात् पद की व्याख्या की कठिनाई सामने आती है। गणेश ने प्रत्यक्ष की जो परिभाषा की उसमें साक्षात् पद का एक अर्थ मिलता है। गणेश ने प्रत्यक्ष को ऐसा ज्ञान कहा जिसकी प्राप्ति में अर्थ ज्ञान की आवश्यकता साधन रूप में नहीं। प्रत्यक्ष के इस लक्षण पर ध्यान देने से भ्रम हो सकता है। यह कहा जा सकता है कि प्रत्यक्ष में इन्द्रियां प्रत्यक्ष के साधन के रूप में या माध्यम के रूप में उपस्थित होती हैं। इन्द्रियों व माध्यम से ही मन और वस्तु का संपर्क होता है। अतः गणेश की परिभाषा पर यह आक्षेप किया जा सकता है कि यह वैध नहीं है।

किंतु गणेश या नव्य नयायिक प्रत्यक्ष के लिये इन्द्रियों को उतना महत्त्व नहीं देते। वे स्पष्टतः स्वीकार करते हैं कि प्रत्यक्ष में इन्द्रियां उपस्थित होनी सकती हैं तथा नहीं भी। अगर प्रत्यक्ष में इन्द्रियां उपस्थित नहीं हैं तो इन्द्रियों का माध्यम रूप में कार्य करने का प्रश्न ही नहीं है। अगर इन्द्रियां प्रत्यक्ष में उपस्थित हैं तो भी इन्द्रियां ज्ञान नहीं है। गणेश के अनुसार प्रत्यक्ष में किसी ज्ञान को माध्यम रूप में उपस्थित नहीं माना चाहिए। अतः प्रत्यक्ष में इन्द्रियों की उपस्थिति से भी प्रत्यक्ष की गणना द्वारा दी गयी परिभाषा पर कोई आपत्त नहीं आती। वस्तुतः प्रत्यक्ष तथा अन्य प्रमाणों में एक बहुत

बड़ा अन्तर यह है कि प्रत्यक्ष किनी अथ प्रमा या प्रमाण पर आधारित नहीं है जबकि अथ प्रमाण अनतोगतत्वा प्रत्यक्ष पर आधारित है तथा अथ प्रमाणों की पुष्टि का अंतिम आधार प्रत्यक्ष ही है जबकि प्रत्यक्ष पर संदेह होने पर उसका निराकरण अथवा पुष्टि भी प्रत्यक्ष के ही द्वारा होती है।

(ख) प्रत्यक्ष के प्रकार सामान्यतः भारतीय दर्शन में दो प्रकार के प्रत्यक्ष बताए गए हैं निर्विकल्पक तथा सविकल्पक।

निर्विकल्पक प्रत्यक्ष निर्विकल्पक प्रत्यक्ष और सविकल्पक प्रत्यक्ष का भेद न तो न्याय दर्शन के प्रणेता महर्षि गोतम करते हैं और न वात्स्यायन भाष्य में ही इन पदों का प्रयोग करने में आता है। किन्तु हम लोगों ने देखा है कि यापसून में प्रत्यक्ष की परिभाषा में व्यवहृत 'अव्यपदेश्य' पद निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का तथा व्यवसायात्मक पद सविकल्पक प्रत्यक्ष का लक्षण है।³¹ नव्य न्याय के प्रणेता गणेश ने भी निर्विकल्पक और सविकल्पक प्रत्यक्ष की विस्तृत व्याख्या तत्त्वचिन्तामणि में की है। गणेश के अनुसार निर्विकल्पक प्रत्यक्ष वह लौकिक प्रत्यक्ष है जिसमें किसी वस्तु की चेतना बिना किसी गुण धर्म के होती है। नव्य न्याय के अनुसार निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का लक्षण अव्यपदेश्य अर्थात् शब्दातीत होना है।³² यह प्रत्यक्ष बालक और मूक के प्रत्यक्ष के समान है जिन्हें वस्तु का प्रत्यक्ष तो सामान्य लोगों की ही भाँति होता है किन्तु वे नामादि के पदों में व्यक्त नहीं कर सकते³³ यह प्रत्यक्ष किसी वस्तु के अस्तित्व का नाम गुणादि से भिन्न प्रत्यक्ष है।³⁴

नैयायिकों के समान सांख्य और भाट्टमीमांसकों ने भी इन्द्रिय और वस्तु के प्रथम क्षण के सन्निकष को निर्विकल्पक प्रत्यक्ष कहा है।³⁵ बदायित्यो तथा बोद्धो ने निर्विकल्पक प्रत्यक्ष के विषय में नैयायिकों तथा प्राभाकारों से भिन्न मत दिया है। नैयायिकों और प्रामादिकों ने सविकल्पक और निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का भेद उनकी विषय वस्तु के आधार पर नहीं किया है। यह भेद वे पूर्वापर के आधार पर करते हैं।³⁶ केशव मिश्र के अनुसार इन्द्रियाथ सन्निकष से जो ज्ञान उत्पन्न होता है उसमें प्रथम क्षण का निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है तथा निर्विकल्पक के अनंतर जात्यादि योजना सहित वस्तु का ज्ञान सविकल्पक प्रत्यक्ष है।³⁷ किन्तु वेदाती तथा बौद्ध निर्विकल्पक और सविकल्पक का निर्धारण उनकी विषय वस्तु के आधार पर करते हैं। परम्परागत वेदांत मत के अनुसार निर्विकल्पक ज्ञान विबुद्ध सत्ता (समाप्त) का ज्ञान है तथा सविकल्पक किसी वस्तु के गुण का एव अथ वस्तुओं से उसकी पृथक्ता का ज्ञान है। किन्तु वेदांत तत्त्वमीमांसकों के अनुसार विविधता का ज्ञान प्रातिभासिक सत्ता का ज्ञान है। अतः निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में पारभासिक सत्ता का ज्ञान होता है तथा सविकल्पक में प्रातिभासिक सत्ता का।³⁸ नव्य वेदाती व्यवहारिक दृष्टि से निर्विकल्पक और सविकल्पक का अंतर करते हैं। उनके अनुसार निर्विकल्पक ससर्गानिबन्धादि ज्ञान है। ससर्ग का अर्थ है विषय-विशेषण सबध। अतः निर्विकल्पक प्रत्यक्ष में विषय विशेषण सम्बन्ध का ज्ञान नहीं होता। 'सोऽयं देवदत्त'। इस वाक्य में देवदत्त को पुनः देखकर हम यह वही देवदत्त है, का ज्ञान होता है। इसका विषय वा उद्देश्य से विशेषण सबध नहीं है। सविकल्पक प्रत्यक्ष को वशिष्ट्यावगाहिज्ञानम् कहा गया है

अर्थात् जिस ज्ञान में विशेष्य-विशेषण सबध हो, जैसे, घटम ह जानामि (मैं घट को जानता हूँ)³⁹ ।

इस सदम में बौद्धों ने स्वलक्षण का सिद्धांत दिया है। अतः प्रत्यक्ष से, जो वस्तु विशेष का ज्ञान होता है, नाम, सामान्य आदि का ज्ञान नहीं होता है। यह निर्विकल्पक प्रत्यक्ष है और बौद्ध मतानुसार यही एक मात्र प्रत्यक्ष का रूप है। धमकीर्ति के अनुसार प्रत्यक्ष स्वलक्षण होता है।⁴⁰ स्वलक्षण का अर्थ है जिसमें अर्थ कुछ लेशमान भी न हो।⁴¹ इस प्रकार वैधत प्रत्यक्ष वही है जिसमें पूर्वानुभव की कोई भूमिका न हो। धमकीर्ति ने प्रमाणवतिका में स्पष्ट लिखा है कि समस्त इन्द्रिय प्रत्यक्ष विशेष के बारे में होते हैं। विशेष अनिबन्धनीय है अर्थात् शब्दा में इसका वर्णन नहीं हो सकता है।⁴²

भारतीय दर्शन के तीसरे प्रकार का मत वैयाकरणियों का है जिनके अनुसार सभी प्रकार के ज्ञान के लिये यह अनिवाय है कि उसे शब्दों में अभिव्यक्त होना चाहिये। जिसे हम शब्दों में अभिव्यक्त नहीं कर सकते, उसे ज्ञान की कोटि में नहीं रखा जा सकता। अतः निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को प्रत्यक्ष स्वीकार करना उचित नहीं है।⁴³

बौद्धों का स्वलक्षण सम्बन्धी मनःपाश्चात्य इन्द्रियदत्त के मत के समान है जिनमें संवेदन और प्रत्यक्षीकरण में भेद किया गया है। अनुभूति द्वारा अव्यवहित रूप में हम जिसका बोध होता है वह कोई वस्तु जैसे टेबुल आदि नहीं है, इन्द्रियदत्त है। हम भौतिक वस्तुओं को नहीं जानते, अपन इन्द्रिय संवेदना को जानते हैं और मानसिक अभ्यास द्वारा इन्द्रियों संवेदनो से भौतिक वस्तुओं का अनुमान करते हैं। किंतु इस मत को स्वीकार करने पर कुछ आधारभूत कठिनाइयाँ सामने आती हैं, जैसे इन्द्रिय दत्त क्या है? आदि।

यही समस्या बौद्धों के स्वलक्षणवाद के समक्ष भी जाती है। बौद्धों का स्वलक्षणवाद जिस क्षणिकवाद की अनिवाय परिणति है⁴⁴ वह क्षणिकवाद ही प्रथमतः आरोपा से मुक्त नहीं है। जब स्वतः स्वलक्षण ही सिद्ध नहीं है तो इसके ज्ञान का साधन निर्विकल्पक प्रत्यक्ष भी स्वीकार्य सिद्ध नहीं होता। यहाँ प्रश्न यह है कि क्या कोई ऐसा ज्ञान है जो पूर्वानुभव में मग्न या मुग्ध रह जा सके? प्रारम्भिक मनोविज्ञान संवेदन और प्रत्यक्षीकरण में भेद करता था। इस भेद के अनुसार संवेदन में वस्तु की चेतना होती है किंतु इसकी पहचान नहीं होती। किंतु संवेदना जयपूर्ण हो तो इसे प्रत्यक्षीकरण कहेंगे। (संवेदन + अर्थ = प्रत्यक्षीकरण)। परंतु परवर्ती मनोवैज्ञानिकों ने यह प्रमाणित करने की चेष्टा की है कि अपहोत संवेदन या गुह्य संवेदन संभव नहीं।⁴⁵ नव्य न्यायियों ने भी शुद्ध निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की वास्तविक सत्ता में सन्देह प्रकट किया। उनके अनुसार चेतना में जो ज्ञान प्रस्तुत होता है वह निर्विकल्पक है तथा उससे हम निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की सत्ता का अनुमान करते हैं। यद्यपि डॉ० राधाचरण ने नव्य न्यायियों के इस विचार को अगतापन्नक कहा है,⁴⁶ तथापि उन्होंने यह स्वीकार किया है कि निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का अस्तित्व तात्त्विक दृष्टि से सिद्ध है किंतु कालक्रम की दृष्टि में नहीं।⁴⁷ कालक्रम की दृष्टि से मग्न साध्य तथा प्रामाणिक निर्विकल्पक प्रत्यक्ष और सविकल्पक प्रत्यक्ष में नद

करते हैं। इस प्रकार नैयायिको, सांख्यो तथा प्रामाणिको की निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की धारणा को भले अस्वीकार कर दिया जाय वेदांतियों की निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की धारणा में कोई ताकिक दोष नहीं दीखता क्योंकि वे इसे विषयवस्तु के आधार पर परिभाषित करते हैं।

सविकल्पक प्रत्यक्ष नव्य-याय, सारय एव मीमांसा के अनुसार सविकल्पक प्रत्यक्ष निर्विकल्पक प्रत्यक्ष के अनन्तर उत्पन्न प्रत्यक्ष है।⁴⁸ इसमें नाम, गुण आदि संयुक्त वस्तु का बोध होता है, जैसे यह श्याम है, अथवा यह ब्राह्मण है।⁴⁹ यह विशेषण विशेष्य-विषयक ज्ञान है।⁵⁰ वेदान्त मत के अनुसार भी सविकल्पक प्रत्यक्ष विशेष्यविशेषण विषयक ज्ञान है किन्तु नव्य-याय और नव्य वेदांत की सविकल्पक प्रत्यक्ष सम्बन्धी धारणा में भेद यह है कि नव्य वेदांती यह वही देवदत्त है की विशेष्य विशेषण ज्ञान नहीं कहता, इसे तादात्म्य बोध कहता है तथा इसे निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की श्रेणी में रखता है। वेदान्त परिभाषा के अनुसार विकल्पक को विषय करने वाले ज्ञान को सविकल्पक प्रत्यक्ष कहते हैं।⁵¹ विकल्पक का अर्थ है विशिष्टताबोध।⁵² इस प्रकार सविकल्पक ज्ञान विषय की विशिष्टता बताने वाला ज्ञान है यथा मैं घट को जानता हूँ। यहाँ घट में रूप विशेषण से विशिष्ट धर ज्ञान को विषय किया जा रहा है।⁵³

जैन दार्शनिकों के अनुसार सविकल्पक प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रत्यक्ष है। जैन दार्शनिक आचार्य हेमचन्द्र ने जैन दर्शन की परम्परानुसार सविकल्पक को एकमात्र प्रत्यक्ष स्वीकारते हुए निर्विकल्पक को अनव्यवसाय रूप कहा।

लौकिक एवं अलौकिक प्रत्यक्ष प्रत्यक्ष में इस प्रकार का भेद नव्य नैयायिक प्रस्तुत करते हैं। इस मत के अनुसार प्रत्यक्ष दो प्रकार का है—लौकिक एवं अलौकिक। लौकिक प्रत्यक्ष में इंद्रिय का वस्तु से संपर्क सामान्य प्रकार से होता है किन्तु अलौकिक में इंद्रिय के समक्ष वस्तु प्रस्तुत नहीं होती। पूर्वापर के आधार पर लौकिक प्रत्यक्ष के तीन भेद हैं—निर्विकल्पक, सविकल्पक तथा प्रत्यभिज्ञा। इंद्रिय से वस्तु के संपर्क के आधार पर लौकिक प्रत्यक्ष के दो भेद हैं—बाह्य एवं मनस। बाह्य प्रत्यक्ष पांच बाह्य इन्द्रियों द्वारा किया गया प्रत्यक्ष है। अतः यह पांच प्रकार का है—चाक्षुष, श्रोत्र, स्वासन, रासन और घ्राणज। चाक्षुष प्रत्यक्ष का रूप, स्वासन प्रत्यक्ष का स्पर्श, श्रोत्र का शब्द, रासन का रस एवं घ्राणज प्रत्यक्ष का विषय गंध है। मानसिक अनुभूतियों (सुख, दुःखादि) का प्रत्यक्ष अन्तः प्रत्यक्ष है।

अलौकिक प्रत्यक्ष तीन प्रकार के हैं—सामान्य लक्षण, पान लक्षण एवं योगज। सामान्य लक्षण प्रत्यक्ष में किसी जाति अथवा सामान्य का ज्ञान होता है। याय दर्शन में सामान्य एक स्वतंत्र पदार्थ है। राम का प्रत्यक्ष लौकिक प्रत्यक्ष है। राम मरणधर्मा है—यह सविकल्पक प्रत्यक्ष है। किन्तु मनुष्य मरणधर्मा है यह सामान्य लक्षण प्रत्यक्ष है। पान लक्षण प्रत्यक्ष में एक इंद्रिय द्वारा दूसरी इंद्रिय की विषय वस्तु का प्रत्यक्ष होता है जैसे—चक्र को देखकर इसके ठड्डेपन का प्रत्यक्ष। योगज प्रत्यक्ष समाधारण च्यवित्तया का प्रत्यक्ष है। दूसरे क मन की वान जानना, त्रिकालदर्शन आदि इसके उदाहरण हैं।

(ग) प्रत्यक्ष प्रमाण रूप में क्या प्रत्यक्ष प्रमा का बंध साधन है? भारतीय दर्शन में सभी दार्शनिक प्रत्यक्ष को प्रमा का बंध साधन मानते हैं। वेदाती जिन्होंने ब्रह्मसत्य जगन्मिथ्या का सूत्र दिया है वह भी व्यावहारिक सत्ता का ज्ञान के साधन रूप में प्रत्यक्ष को स्वीकार करते हैं। चावाको न प्रत्यक्ष को ही एकमात्र प्रमाण स्वीकार किया।

किन्तु पाश्चात्य दर्शन में देकात जैसे बुद्धिवादी भी हैं जो ईद्रियानुभव का सदब धोखा देने वाला एव ईद्रियजय ज्ञान को सदिग्ध बताते हैं। उनका लिये ज्ञान का साधन ईद्रियानुभव को मानना ही गलत है। देकात के अनुसार भ्रम और विभ्रम की स्थिति में ईद्रियानुभव धोखा देता है तथा जो एक बार धोखा देता है, वह बार-बार धोखा नहीं देगा यह मानने का क्या आधार है?

वस्तुतः इस तथ्य से इंकार नहीं किया जा सकता है कि प्रत्यक्ष में भ्रम और विभ्रम की संभावना है। किन्तु देकार्त के आलोचका का यह कथन भी सत्य है कि भ्रम और विभ्रम से मुक्ति भी प्रत्यक्ष के द्वारा ही मिलती है। अतः प्रत्यक्ष सदब धोखा नहीं देता।

किन्तु अगर इस कथन को सत्य स्वीकार करें कि प्रत्यक्ष सदब धोखा नहीं देता तब भी कठिनाइयों का अंत नहीं होता। ऐसी स्थिति में कठिनाई यह निणय करने में है कि कौन सा प्रत्यक्ष धोखा देता है और कौन-सा नहीं। अर्थात् कौन सा प्रत्यक्ष बंध साधन है तथा कौन सा बंध साधन नहीं।

यद्यपि इस प्रश्न का उत्तर पूर्ण स्पष्टता से दे सकता संभव नहीं फिर भी साधारण निम्नलिखित दो स्थितियों में हम किसी प्रत्यक्ष को बंध कहते हैं।

- (1) यदि प्रत्यक्ष की निश्चयात्मकता में विश्वास हो, और
- (2) परवर्ती प्रत्यक्ष के उदाहरणों से इस विश्वास की संपुष्टि हो।

2 अनुमान

प्राच्य और पाश्चात्य दर्शनों में अनुमान की जितनी चर्चा हुई है उतनी चर्चा सम्भवतः किसी अन्य प्रमाण की नहीं हुई है। यह विषय कितना अधिक समस्यामूलक रहा है इसका अनुमान इसी से किया जा सकता है कि पाश्चात्य जगत में सुकरात, प्लेटो, अरस्तु से लेकर आधुनिक युग में डेकन, लाइबनिज, मिल, ब्रडले, बोसाक्वेट, हेमिल्टन, जानसन आदि अनेक विद्वानों ने पृथक-पृथक स्वतंत्र ग्रंथों में इसकी चर्चा की है। इसकी चरम परिणति प्रतीकवादी तकशास्त्र अथवा गणितीय तकशास्त्र में हुई जिसमें जाज बुल, डी० मागन, पीअस, शोडर, फ्रेग, पिआनो हाइडेहड, रसेल, विटगेंस्टाइन, स्टैविग, सविट आदि तार्किक प्रमुख हुए। यद्यपि इस आकारिक तकशास्त्र का रूप में भारतीय तकशास्त्र विकसित नहीं हो सका फिर भी अनुमान की समस्या यहाँ भी महत्वपूर्ण है। चावाक गाय, साख्य, भीमासा, बौद्ध, जैन सम्प्रदायों ने भ्रम रूप से अनुमान की चर्चा की। चावाक ने अनुमान के खण्डन पक्ष पर अत्यधिक बल दिया जिसका सकारात्मक

प्रभाव यह हुआ कि अनुमान प्रमाण के समथक अनुमान के नियमों के प्रतिपादन में अधिक सजग रहे जिससे इन नियमों में अधिक स्पष्टता और तीक्ष्णता आई। अनुमान का खण्डन करने वालों में बौद्ध नागार्जुन, चावाक, जयराशि भट्ट, वेदाती श्रीहृष के मत उल्लेखनीय हैं। अनुमान के समयकी में सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण न्यायिक हैं जिन्होंने अनुमान को याय की सज्ञा दी तथा इतनी विशद् विवचना की कि उनके सम्प्रदाय का नाम ही न्याय हो गया।

स्पष्टतः अनुमान की समस्या विशद् और जटिल है। यहाँ अनुमान के सभी पक्षों का विस्तृत उल्लेख सम्भव नहीं है। अतः हम अनुमान के कतिपय महत्त्वपूर्ण पक्षों का उल्लेख करते हुए प्रमा के स्वरूप निधारण से सम्बन्धित अनुमान की कुछ समस्याओं के विवचन का प्रयास करेंगे।

प्रत्यक्ष प्रकरण में हम देख चुके हैं कि ज्ञान की सीमा मात्र प्रत्यक्ष तक ही सीमित नहीं है।⁴⁹ पुनः अगर प्रत्यक्ष प्रमाण है तो प्रत्यक्ष में अनुभूति की व्याख्या स्वतः प्रत्यक्ष द्वारा नहीं की जा सकती। इसकी व्याख्या प्रत्यक्षोत्तर-जावार पर करनी होती है। पुनः सभी प्रकार के प्रत्यक्ष प्रमाण की कोटि में नहीं आते। यथा प्रत्यक्ष भ्रमात्मक है या नहीं इसका निणय मात्र प्रत्यक्ष से नहीं हो पाता है। रज्जू में सप वा प्रत्यक्ष भ्रमात्मक प्रत्यक्ष है जो प्रमाण नहीं है। क्षण क्षण में हम रज्जू में सप देखते हैं क्षण क्षण में रज्जू में रज्जू का प्रत्यक्ष होता है। तब हम कहते हैं कि क्षण क्षण का प्रत्यक्ष भ्रमात्मक है किन्तु यहाँ हम निश्चय ही क्षण क्षण के प्रत्यक्ष को भ्रमात्मक क्षण प्रत्यक्ष के ही आधार पर कहते हैं। क्षण क्षण का प्रत्यक्ष भ्रमात्मक है, क्षण और क्षण के प्रत्यक्ष भिन्न हैं, इन निणयों का ज्ञान प्रत्यक्ष के ही आधार पर होता है। तथापि यह निणय मात्र प्रत्यक्ष द्वारा प्राप्त नहीं है चरन् प्रत्यक्षोत्तर माध्यम में प्राप्त किया जाता है। इस प्रकार प्रमाण शास्त्र के विकास के साथ एक नये प्रमाण अनुमान की आवश्यकता अनुभव की जाने लगी है।⁵⁰

(क) अनुमान का स्वरूप अनुमान पद का शाब्दिक अर्थ अनुमान⁵⁰ इसी अर्थ का द्योतक है कि अनुमान प्रत्यक्ष पर आधारित किन्तु प्रत्यक्ष से परे का ज्ञान है।

न्याय दान में अनुमान को तत्पूर्वक⁵¹ कहा गया है। वात्स्यायन ने तत् का अर्थ स्पष्ट करत हुए लिखा है कि तत् तत् लिंग लिंगी दशन एव लिंगी दशन दोना का निरूपण करता है⁵² लिंग-लिंगी अर्थात् व्याप्ति और लिंगी अर्थात् आधार वाक्य दोनो का आधार पर अनुमान किया जाता है।⁵³ इस प्रकार गणना के अनुसार अनुमान परोक्ष है जो साध्य और पक्ष के व्याप्ति पान पर आधारित है⁵⁴ सभी भारतीय दार्शनिक अनुमान व साक्षात् पान हाने का निषेध करते हैं।⁵⁵ न्याय के अनुसार अनुमान व्याप्ति के माध्यम में दो वस्तुओं के बीच सम्बन्ध की धारणा है। चूँकि यह निणय व्याप्ति के माध्यम से लिया जाता है, अतः यह अपरोक्ष पान है।⁵⁶ बौद्ध दार्शनिक धम्मकीर्ति के अनुसार अनुमान का विषय सामान्य है और प्रत्यक्ष या विषय स्वलक्षण या विशेष। सामान्य का पान असाक्षात् होता है। यह दो वस्तुओं के सम्बन्ध का पान है जो तदुत्पत्ति और तादात्म्य के कारण होता है।⁵⁷

भारतीय दर्शन में न्यायिका का अनुमान के विवेचन में अभूतपूर्व योगदान है। फलतः प्रायः समस्त भारतीय दार्शनिक सम्प्रदाया ने अनुमान की व्याख्या के लिये 'याय' पदावली को स्वीकार किया। परन्तु इस स्वीकृति के अतिरिक्त विभिन्न सम्प्रदायों की अनुमान-सम्बन्धी अवधारणा में सूक्ष्म अंतर है।⁶⁴ सभी भारतीय दार्शनिक अनुमान में व्याप्ति का महत्त्वपूर्ण स्थान स्वीकार करते हैं। किन्तु बौद्ध, वेदान्त और 'याय' की व्याप्ति सम्बन्धी अवधारणा में भेद है। पवत पर अग्नि है, यह अनुमान पवत पर धूम्र देखकर लगाया जाता है। क्योंकि पवत और अग्नि का सम्बन्ध इस व्याप्ति पर आधारित है कि जहाँ-जहाँ धुआँ है वहाँ वहाँ आग है। इस प्रकार व्याप्ति का सम्बन्ध हेतु (धुआँ) और साध्य (आग) का सम्बन्ध है। अतः वेदान्त दर्शन में हेतु और साध्य के सावभौम सम्बन्ध को व्याप्ति कहा गया है।⁶⁵ इस व्याप्ति का पान व्यभिचार के अदृशन तथा सहचार के दर्शन से होता है। 'याय' भी व्याप्ति के सम्बन्ध में इसी का समर्थन करता है।⁶⁶ बौद्ध भी व्याप्ति को हेतु और साध्य का सम्बन्ध कहता है।⁶⁷ जिसका दर्शन तदुत्पत्ति और तादात्म्य के कारण होता है।

(ख) भारतीय 'याय' के आकार में हम वेदान्त, 'याय' और बौद्ध 'याय' शास्त्र की चर्चा करेंगे। इन तीन प्रकार के ही 'याय' की चर्चा का औचित्य यह है कि भारतीय 'याय'शास्त्र में ये तीन 'याय' महत्त्वपूर्ण हैं

(1) वेदान्त न्याय का आकार वेदान्त 'याय' को दो भागों में बाँटा है स्वार्थानुमान—यह अनुमान स्वयं के लिए होता है और व्यक्ति स्वयं ही तर्क के द्वारा निष्कर्ष निकालता है।

परार्थानुमान—यह अनुमान दूसरे के लिये होता है और दूसरे को सतुष्ट करने के लिये व्यक्ति इसके तर्कों का प्रयोग करता है।

वेदान्त परार्थानुमान के तीन अवयव बताता है⁶⁸—प्रतिज्ञा, हेतु और उदाहरण अथवा उदाहरण उपनय और निगमन। तीन अवयवों के आधार पर अनुमान दो प्रकार से किया जाता है

(क) प्रतिज्ञा—पवत पर अग्नि है।

हेतु—क्योंकि वहाँ धूम्र है।

उदाहरण—जहाँ जहाँ धुआँ है, वहाँ वहाँ अग्नि है। जैसे, पाकशाला में धुआँ है और अग्नि है।

(ख) उदाहरण—जहाँ जहाँ धुआँ है, वहाँ वहाँ अग्नि है। जैसे, पाकशाला में धुआँ है और अग्नि है।

उपनय—पवत पर धुआँ है।

निगमन—अतः पवत पर अग्नि है।

(ii) 'याय' दर्शन में 'याय' का आकार वेदान्त जहाँ परार्थानुमान के तीन अवयव कहता है वहाँ न्यायिक स्वार्थानुमान के तीन तथा परार्थानुमान के पाँच अवयव कहते हैं। न्यायिकों के अनुसार स्वार्थानुमान में वाक्यों को क्रम-

बद्ध रूप में प्रकट करने की आवश्यकता नहीं है परंतु परार्थानुमान के पाँच अवयवों का क्रम इस प्रकार है

प्रतिज्ञा—पवत पर आग है ।

हेतु—क्योंकि पवत पर धुआँ है ।

दृष्टान्त—जहाँ-जहाँ धुआँ है, वहाँ वहाँ आग है । जैसे, पाकशाला में ।

उपनय—इस पवत पर धुआँ है ।

निगमन—अतः इस पवत पर आग है ।

ऐसा प्रतीत होता है कि परार्थानुमान के क्रमशः तीन और पाँच अवयव कहने के बाद भी वेदाती और नैयायिक ऋषयों में कोई मौलिक भेद नहीं है । क्योंकि परार्थानुमान के जो पाँच चरण नैयायिकों ने बताए हैं उसे दो प्रकार के अनुमानों के क्रम में वेदाती भी स्वीकार कर लेते हैं ।

(iii) बौद्ध ऋषयों का आकार बौद्ध तार्किक भी समस्त अनुमान को दो भागों में बाँटता है । स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान ।⁶⁹ प्रत्येक अनुमान के तीन पद होते हैं । साध्य, पक्ष तथा हेतु अथवा लक्षण ।⁷⁰ बौद्ध तार्किकों ने इस मत को अस्वीकार किया है कि अनुमान में पाँच चरण हैं । उनके अनुसार प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय तथा निगमन में प्रतिज्ञा निगमन का तथा हेतु उपनय का पुनर्कथन है । एक ही अनुमान को आरोह तथा अवरोह की दृष्टि से देखने पर ये पाँच चरण आते हैं वरना यथायत अनुमान के तीन ही चरण हैं—उदाहरण, उपनय और निगमन । दिग्नाग पुनः इनका संक्षेपीकरण करता है और केवल दो पदों को स्वीकार करता है—उदाहरण-सहित अवयव या व्याप्ति तथा उपनय सहित निगमन ।⁷¹

(ग) भारतीय तथा पाश्चात्य ऋषयों का आकार पाश्चात्य न्याय शास्त्र स्वार्थानुमान तथा परार्थानुमान का भेद नहीं प्रस्तुत करता है । वहाँ अनुमान के तीन चरण बताए गये हैं—बहुत वाक्य, लघुवाक्य और निष्कर्ष ।

जहाँ जहाँ धुआँ है वहाँ वहाँ आग है—बहुत वाक्य

पवत पर धुआँ है—लघु वाक्य

पवत पर आग है—निष्कर्ष ।

वेदाती न्याय से इसकी तुलना करने पर ऐसा प्रतीत होता है कि उदाहरण की जगह बहुतवाक्य, उपनय की जगह लघुवाक्य तथा निगमन की जगह निष्कर्ष रखा जा सकता है । इसी भाँति पाश्चात्य तार्किक जिसे बहुतपद (अग्नि) कहता है उसे वेदाती साध्य तथा पाश्चात्य लघुपद (पवत) को पक्ष तथा मध्य पद (धुआँ) को हेतु कहता है ।

इसी भाँति ऋषयों दशन जिसे दृष्टान्त की संज्ञा देता है वह पाश्चात्य न्याय का बहुत वाक्य है, हेतु अथवा उपनय का लघु वाक्य है । निगमन अथवा प्रतिज्ञा पाश्चात्य ऋषयों का निष्कर्ष है । किंतु ऋषयों दशन के ऋषयों में तथा पाश्चात्य ऋषयों में यह भेद बतलाया जा सकता है कि ऋषयों दशन का ऋषयों पंचअवयवी है जबकि पाश्चात्य ऋषयों

तीन अवयवी। किंतु यह भेद मात्र इसलिए है कि न्याय दशन का याय निष्कप को पहले स्वीकार कर पुन उसे प्रमाणित करता है। किंतु पाश्चात्य याय निष्कप से प्रथमत अनभिज्ञ रहता है तदुपरांत लघुवाक्य तथा बहुलवाक्य मे मध्यपद की तुलना से निष्कप प्राप्त करता है।

बौद्ध याय और पाश्चात्य याय की समानांतरता का विशद् और सर्वांगीण विवेचन शेरवात्सकी ने किया है। शेरवात्सकी का इन दो यायों की परस्पर तुलना का प्रयास महत्त्वपूर्ण है। यहा शेरवात्सकी के मत का एक उदारहण हम प्रस्तुत करेंगे, जिससे पाश्चात्य और बौद्ध याय की समानता पर प्रकाश पड़ता है

“बौद्ध याय जिसका स्वार्थानुमान के रूप में विवेचन करता है उसका योरोपीय तकशास्त्र अशत निश्चय और अशत परार्थानुमान के रूप में विवेचन करता है। परार्थानुमान आगमनात्मक निगमनात्मक तक का एक पूर्ण अभिव्यक्त रूप है। यह ज्ञान की एक प्रक्रिया कदापि नहीं है। दूसरी ओर उस अधिकांश सामग्री का जितना योरोप मे तत्कालिक अपूर्ण जथवा आभासी अनुमान के रूप में विवेचन किया गया है, बौद्धो ने स्वार्थानुमान के रूप में विवेचन किया है।”⁷²

(घ) भारतीय दशन मे व्याप्ति ज्ञान व्याप्ति ज्ञान मवधी तीन प्रकार के मत भारतीय दशन मे पाए जाते हैं—बौद्ध, “याय और वेदांत मत।

(1) बौद्ध मत बौद्धो के अनुसार व्याप्ति ज्ञान तदुत्पत्ति और तादात्म्य के द्वारा होता है।⁷³ तदुत्पत्ति एक प्रकार का काय कारण नियम है तथा तादात्म्य दो वस्तुओं के बीच एक सार और सामा य तत्व की उपस्थिति है।⁷⁴ तदुत्पत्ति का ज्ञान बौद्धो के अनुसार पचकारणि से होता है। पचकारणि के पाँच चरण हैं ⁷⁵

- 1 उत्पत्ति के पूर्व काय का अदशन ।
- 2 कारण का दशन ।
- 3 कारण के अनन्तर तत्काल काय दर्शन ।
- 4 तदुपरांत कारण लोप ।
- 5 इसी क्रम में काय का लोप ।

बौद्धो की पचकारणि मिल की कारण सम्बन्धी इस अवधारणा से मिलती है कि कारण काय की नियतपूर्वकालिक आसन अनौपाधिक घटना है ।

(11) “याय मत किंतु नयायिक बौद्धो क इस मत का खण्डन करते हैं कि व्याप्ति ज्ञान तदुत्पत्ति और तादात्म्य के द्वारा हाता है”⁷⁶ नयायिको क अनुसार व्याप्ति के अनेक ऐसे उदाहरण हैं जि ह न तदुत्पत्ति क अन्तगत रखा जा सकता है और न तादात्म्य के अन्तगत।⁷⁷ रात के बाद दिन होता है इस व्याप्ति में न ता तदुत्पत्ति है और न तादात्म्य ।

परम्परागत याय क अनुसार व्याप्ति ग्रहण में तीन पद हैं

- 1 अवयव—दो वस्तुओं की सदय साथ साथ उपस्थिति का ज्ञान जम,

जहा जहा धुआ है, वहाँ वहाँ अग्नि है।^७ २ व्यतिरेक—दो वस्तुओं का सदैव इस प्रकार का ज्ञान कि एक की अनुपस्थिति में दूसरा अनुपस्थित हो। जैसे, जहाँ जहाँ अग्नि नहीं है वहाँ वहाँ धूम्र नहीं है।

३ व्यभिचार अदशन—विपरीत उदाहरण का अभाव। जैसे धूम्र की उपस्थिति में अग्नि की अनुपस्थिति के ज्ञान का अभाव।

(111) वेदात्त मत वेदाती नैयायिकों के इस मत का समर्थन करता है कि व्याप्ति ज्ञान तदुत्पत्ति और तादात्म्य के द्वारा नहीं होता। किन्तु वेदात्त के अनुसार व्याप्ति ज्ञान के लिए सहचार दशन और व्यभिचार अदशन की उपाधि बतलाई गई है।^८ दो वस्तुओं की परस्पर साथ साथ उपस्थिति का ज्ञान सहचार दशन है। तथा सहचार दशन का विरोधी उदाहरण न पाया जाना व्यभिचार अदशन है।

वेदान्तियों का सहचार दशन नैयायिकों के अ वय के समान प्रतीत होता है। किन्तु अवय विधि और सहचार दशन में भेद है। सहचार दशन द्वारा व्याप्ति की स्थापना के लिए सहचार का एक ही उदाहरण काफी है। किन्तु नैयायिकों के अनुसार अवय द्वारा व्याप्ति के लिए एकाधिक उदाहरणों की आवश्यकता है।

(६) चार्वाकियों द्वारा व्याप्ति पर आक्षेप तथा पाश्चात्य तर्कशास्त्र में आपमन की समस्या—चावाक अपनी ज्ञानमीमासा में मात्र प्रत्यक्ष का समर्थक और अनुमान का घोर विरोधी है व्याप्ति ज्ञान की प्रत्यक्ष विधि पर आक्षेप करता है। मात्र तदुत्पत्ति और तादात्म्य के द्वारा ज्ञान नहीं होता है इस पक्ष का हम देख चुके हैं। चावाक कहता है कि अवय व्यतिरेक सहचार दशन व्यभिचार अदशन—इनमें से किसी के भी द्वारा व्याप्ति ज्ञान सम्भव नहीं है। चार्वाकों के अनुसार तथाकथित व्याप्ति मध्यपद और बृहत्पद के बीच का सम्भव है। यथा जहाँ जहाँ धुआ है वहाँ वहाँ आग है, इस व्याप्ति का आधार अवय या व्यतिरेक या सहचार दशन या व्यभिचार अदशन, जा भी हो निरीक्षण सदैव एक या कुछ सीमित उदाहरणों का ही हो पाता है। अब कुछ से सब पर जानने का आधार क्या है? क्या यह छलाग अवय नहीं है? चार्वाक इस अवय कहता है और व्याप्ति का खण्डन करता है। चार्वाक मत के अनुसार वस्तु अनुमान ही जर्बेह प्रमाण है अथवा प्रमा का साधन नहीं है।^९

यद्यपि चार्वाक के इस मत का घोर विरोध हुआ है कि अनुमान प्रमाण नहीं है और चावाक के अनुमान प्रमाण के विरोध में दिये गये तर्क का सर्वाधिक सबल उत्तर यह कहकर दिया जाता है कि व्याप्ति के खण्डन के लिए जो आधार चार्वाक प्रस्तुत करते हैं वह आधार स्वतः एक व्याप्ति है,^{१०} तथापि व्याप्ति के आधार पर चार्वाक के प्रहार का परिष्कृत और तार्किक रूप पाश्चात्य जगत में आपमन की समस्या के रूप में पाया जाता है।

आगमन की समस्या को ह्यूम ने अपनी पुस्तक ए ट्रीटाइज आफ ह्यूम नेचर में उठाया है।⁴¹ वहाँ आगमन के आधार प्रकृति समरूपता नियम और काय कारण नियम पर सदेहवादी प्रहार किया गया कि इस कथन का क्या औचित्य है कि अनिवायत कुछ प्राकृतिक घटनाओं की पुनरावृत्ति होती है तथा कार्य और कारण में अनिवाय सम्बन्ध है ? और अगर काय कारण में नियम तथा प्रकृति समरूपता नियम आनुभविक संभावनाएँ मात्र हैं तो आगमन से हम जो सामान्य वाक्य प्राप्त करते हैं तथा निगमन का जो वृहत वाक्य होता है—उसकी अनिवायता की क्या गारंटी है ?⁸²

इस समस्या के अनेक समाधान प्रस्तुत किये गये हैं जिनका खण्डन भी कालांतर में किया गया।⁸³ लेकिन वर्तमान समय में आगमन की समस्या का सर्वाधिक प्रचलित और लोकप्रिय समाधान यह कहकर किया जाता है कि यह समस्या इस प्रकार उठाई गई है कि इसका समाधान सम्भव नहीं। इसका समाधान निगमन के आधार पर नहीं दिया जा सकता क्योंकि निगमन का आधार वाक्य भी आगमन ही होता है और आगमन के आधार पर यह समस्या इसलिए नहीं सुलझाई जा सकती कि आगमन के औचित्य को हम अभी ढूँढ रहे हैं।

वस्तुतः आगमन का औचित्य इतना ही है कि वह एक व्यवहारिक सभावना है और व्यवहार में आगमन के बिना सफल नहीं हुआ जा सकता है।⁸⁴ आगमन में निगमन के समान तार्किक निश्चयात्मकता सम्भव नहीं है और इसमें निगमन के समान तार्किक अनिवार्यता की मांग उसी प्रकार है जिस प्रकार कि विलियमो पर कुत्ते नहीं होने का आक्षेप लगाया जाय।⁸⁵

चार्वाको के आक्षेप के विरुद्ध यह कहा जा सकता है कि यह सत्य है कि व्याप्ति को प्राप्त करने के लिए हम मृत, भविष्य और वर्तमान के सभी उदाहरणों का निरीक्षण नहीं कर सकते हैं, वरन् कुछ से सब पर जाते हैं किन्तु इस छलाग को अवैध कहना तार्किक दृष्टि से भले उचित हो व्यवहारिक दृष्टि से इसके महत्त्व को नकारा नहीं जा सकता है। इसी भाँति यह कहना भी अनुचित है कि अनुमान अथवा 'याय अवैध प्रमाण है। व्यवहारिक जीवन में हम बहुधा अनुमान का सहारा लेते हैं और सफलता प्राप्त करते हैं। पुनः व्यभिचार दर्शन से व्याप्ति का खण्डन भी होता है। अतएव व्यभिचार अदर्शन तक व्याप्ति को स्वीकार करना एक आनुभविक आवश्यकता है। प्रमाण रूप में अनुमान औचित्य यही है।

3 शब्द

साधारणतः शब्द का अर्थ एक सायक ध्वनि है किन्तु प्रमाण रूप में शब्द का अर्थ आप्त वचन या प्रामाणिक व्यक्ति द्वारा कही गयी या लिखी गई⁸⁶ ऐसी बातें जो अर्थ प्रमाण द्वारा यापित न हों।⁸⁷ चावाक, बौद्ध और वापिक के अतिरिक्त सभी भारतीय दार्शनिक शब्द प्रमाण में विश्वास करते हैं। आस्तिक संप्रदाय के दार्शनिक वदाधित हैं अतः वापिक के अतिरिक्त सभी शब्द को प्रमाण रूप स्वीकार करते हैं।⁸⁸ इस प्रकार शब्द

प्रमाण के रूप में बहुधा वेदां को प्रतिष्ठित किया जाता है।

(क) शब्द प्रमाण का स्वरूप शब्द प्रमाण के सम्बन्ध में विभिन्न सम्प्रदायों में मतभेद है। गौतम के अनुसार आप्त पुरुष के वचन शब्द हैं।⁸⁹ नव्य नैयायिक भी इसका समर्थन करते हैं।⁹⁰ मीमांसक नैयायिकों के इस मत को स्वीकार नहीं करते हैं। उनके अनुसार शब्द सर्वत्र पुरुष के वचन नहीं होते। वेद शब्द जो अपौरुषेय है। नैयायिक भी वेदों को शब्द स्वीकार करते हैं। किन्तु उनके अनुसार वेद ईश्वर के कथन हैं। ईश्वर पुरुष विशेष है।⁹¹ किन्तु मीमांसक निरीश्वरवादी हैं। जहाँ उनके अनुसार वेद अपौरुषेय है।

मीमांसकों के अनुसार यह प्रमाण आप्तवाक्यों से उत्पन्न गान है। आप्त वह है जो पदार्थ को उसी रूप में देखे जैसा कि पदार्थ वस्तुतः है। मीमांसकों के अनुसार शब्द प्रमाण के दो भेद हैं—⁹² पौरुषेय और अपौरुषेय। पौरुषेय शब्द आप्त पुरुष के वचन हैं तथा अपौरुषेय शब्द वेद हैं। पुनः अपौरुषेय शब्द या वेद वाक्य भी दो प्रकार के हैं—सिद्धाधिक वाक्य और विधायक वाक्य। सिद्धाधिक वाक्य वे हैं जो किसी पदार्थ के अस्तित्व को प्रकट करें और विधायक वाक्य वे हैं जो किसी अनुष्ठान की प्रेरणा दें।

वेदान्ती शब्द प्रमाण को आगमन प्रमाण कहते हैं।⁹³ वेदान्ती आगम की परिभाषा देते हैं—जिस वाक्य के तात्पर्य का विषय होने वाला ससर्ग अर्थ प्रमाणों से बाधित नहीं होते वह शब्द प्रमाण है।⁹⁴

वेदान्त के अनुसार शब्द के दो भेद हैं—लौकिक और वैदिक।⁹⁵ लौकिक और वैदिक वाक्यों में एक महत्त्वपूर्ण भेद यह है कि लौकिक वाक्य जिस अर्थ को बताते हैं वह अपूर्व नहीं होता, अर्थात् प्रत्यक्षादि अन्य प्रमाणां से ज्ञात रहता है।⁹⁶ किन्तु वैदिक वाक्य जिस अर्थ को बताते हैं वह अपूर्व होता है अर्थात् अर्थ किसी प्रमाण से ज्ञात नहीं होता है।⁹⁷ इसके विपरीत पायसारथी शब्द को ऐसा वाक्य कहते हैं जो अर्थ किसी साधन से न जाना जा सके।⁹⁸

किन्तु वेदान्त का यह मत उचित प्रतीत होता है कि लौकिक वाक्य अपूर्व नहीं होते हैं। आनुभाविक जगत के सभी कथन प्रथमतः अनुभव द्वारा ही जाने जाते हैं। पश्चात्त्य दार्शनिक भी यह स्वीकार करते हैं। पुनः वेदांतियों की यह धारणा कि वेद वाक्य (तत्त्वमीमांसा या परमाथ से सम्बन्धित वाक्य) अर्थ किसी साधन से नहीं जाने जा सकते—पश्चात्त्य मत के समान है कि तत्त्वमीमांसा विवेचन का विषय नहीं है।

चार्वाक प्रमाण रूप में शब्द का खण्डन करते हैं। किन्तु वैशेषिक और बौद्ध आप्त वाक्य को प्रमाण स्वीकार करते हुए भी इस प्रमाण की स्वतन्त्र मत्ता नहीं स्वीकार करते। उनके अनुसार शब्द एक प्रकार का अनुमान है। वैशेषिक जो नैयायिकों का समान तथ्य माना जाता है, निम्नलिखित तर्क द्वारा शब्द प्रमाण के अनुमान से पृथक् अस्तित्व का निषेध करता है—

शब्द का अनुमान में अन्तर्भाव समान विधि के कारण किया है। जैसे, अनु-

मान म 1—व्याप्तिग्रह, 2—लिग ज्ञान, 3—व्याप्ति स्मृति, 4—अनु-
मीति उत्पन्न होती है। इसी प्रकार शब्द प्रमाण म 1—सकृत्ग्रह, 2—
वाक्य श्रवण, 3—प्रदाय स्मृति 4—गद-बाधहाता है। इसलिए अनुमान
तथा शब्द की विधि समान हान म व्यापित दशन न शब्द का अनुमान म
अन्तर्भाव मान लिया है।⁹⁹

किंतु न्यायिक वैशेषिका के इस तथ्य का विरोध करते हैं कि शब्द एक प्रकार का
अनुमान है। नैयायिका क अनुसार शब्द प्रमाण म व्याप्ति का अभाव है। अतः यह अनु-
मान नहीं है।¹⁰⁰

(ख) स्वतंत्र प्रमाण के रूप में शब्द किसी प्रमाण को स्वतंत्र स्वीकार
करने का आधार यह नहीं होता कि उस प्रमाण से प्राप्त ज्ञान अन्य प्रमाणों
से प्राप्त नहीं हो सकता। वस्तुतः किसी प्रमाण को स्वतंत्र स्वीकार करने
का अर्थ है कि उससे प्राप्त ज्ञान विश्वसनीय होता है। शब्द प्रमाण इस
घट को पूरा करता है जो निम्नलिखित विवचन से स्पष्ट होती है।

वदाती दो प्रकार के शब्द बताते हैं लौकिक और वदित। शब्दों को यह भेद आनु-
भविक वाक्य और तत्त्वमीमासीय वाक्यों का भेद प्रतीत होता है और इस स्वीकृति के
साथ ही कि लौकिक शब्द अनुभविक वाक्य है तथा वदित शब्द तत्त्वमीमासीय, हम यह
स्वीकार करना पड़ता है कि आनुभविक वाक्यों को अनुभव से जाना जा सकता है अर्थात्
लौकिक शब्द प्रत्यक्षार्थि अन्य प्रमाणों से जान जाते हैं। इस मत से न वदान्तियों का
विरोध है और न पाश्चात्य आनुभविक ज्ञानमीमासकों का। किंतु इसका साथ ही हम यह
स्वीकार करना पड़ता है कि वैदिक शब्द या तत्त्वमीमासीय वाक्य किसी भी अन्य साधन
यथा प्रत्यक्षार्थि से नहीं जाने जा सकते। इस मत से भी न वेदान्तियों का विरोध है और
न पाश्चात्य अनुभववादी ज्ञानमीमासकों का।

किंतु यह ठीक है कि वैदिक शब्द को प्रमाण स्वीकार करने में आपत्ति हो
सकती है किंतु लौकिक शब्द को प्रमाण स्वीकार करना युक्ति सगत लगता है। आकाश
वाणी से प्रसारित इस सूचना को कि पटना में भूकम्प हुआ है इस बात का प्रमाण स्वी-
कार किया जाता है कि पटना में भूकम्प हुआ है। किंतु यहाँ यह आपत्ति की जा सकती
है कि भूकम्प का ज्ञान हम श्रवण प्रत्यक्ष के आधार पर हुआ है और इस प्रकार शब्द
प्रमाण स्वीकार करना सही नहीं है। वस्तुतः पटना में भूकम्प का ज्ञान हमें दो प्रकार से
हो सकता है। भूकम्प के धक्के का अनुभव कर, और 2—आकाशवाणी पर भूकम्प की
सूचना पाकर। इसमें पहला ज्ञान प्रत्यक्ष से प्राप्त है। और दूसरा ज्ञान शब्द से प्राप्त है।
बहुधा हम विज्ञान में कुछ प्रतिशक्तियों को आधार वाक्य बनाकर अपनी विवचना में
आगे बढ़ते हैं और ये प्रतिशक्तियाँ हमारी भाषा मात्र नहीं होती। बल्कि इनकी प्रामा-
णिकता को हम किसी विद्वान् व्यक्ति के कथन के आधार पर स्वीकार कर लेते हैं।
दैनिक जीवन में हम घूटन के इस कथन को स्वीकार करके अपने क्रिया रत्तापण का
संचालन करते हैं कि पृथ्वी में गुरुत्वाकर्षण शक्ति है। यह स्वीकृति अंधविश्वास नहीं

है। हम दावा करते हैं कि हम इस कथन को जानते हैं। इस कथन को जानने का हमारा आधार यह कदापि नहीं होता कि जब हम अपने हाथ में एकड़ा ग्लान छोड़ देते हैं तो ग्लास नीचे गिर जाता है या पेड़ से गिरा फल जमीन पर ही आता है। यद्यपि इन उदाहरणों को हम गुरुत्वाकर्षण के नियम के पक्ष में स्वीकार करते हैं किन्तु हम जिस आधार पर गुरुत्वाकर्षण का नियम जानते हैं और यह जानते हैं कि पेड़ से फल का जमीन पर गिरना गुरुत्वाकर्षण का प्रमाण है—वह आधार भौतिकशास्त्र या सामान्य ज्ञान की पुस्तकों का यह कथन है कि पृथ्वी में गुरुत्वाकर्षण शक्ति है। इसे ही शब्द प्रमाण कहते हैं और यह अर्थ प्रमाणों से भिन्न है।

तब यहाँ यह कहा जा सकता है कि हम भले इसे शब्द प्रमाण कह लें किन्तु न्यूटन ने तो इसे प्रत्यक्ष से ही जाना। अतः यह प्रतिज्ञप्ति मूलतः शब्द से नहीं प्रत्यक्ष प्रमाण से जानी गई है। अतः जसा कि चार्वाक कहते हैं शब्द प्रमाण मूलतः प्रत्यक्ष प्रमाण है।

किन्तु यह आपत्ति दो प्रश्नों को उलझा देने के कारण की गई है—

1 मैं कैसे जानता हूँ कि पृथ्वी में गुरुत्वाकर्षण शक्ति है, और

2 न्यूटन कैसे जानता है कि पृथ्वी में गुरुत्वाकर्षण शक्ति है।

1 को जानने का जो साधन मेरे पास है वह न्यूटन का कथन है कि पृथ्वी में गुरुत्वाकर्षण शक्ति है। यह शब्द प्रमाण है। तथा 2 को जानने का जो साधन न्यूटन का है वह उसका सब को पृथ्वी पर गिरते देखना है। यह प्रत्यक्ष प्रमाण है। यहाँ यह सही है कि 1 कथन को हम 2 कथन के आधार पर जानते हैं। और 2 को प्रत्यक्ष के आधार पर जाना जाता है। अतः 1 का ज्ञान भी अतत प्रत्यक्ष पर आधारित है किन्तु इस आधार पर शब्द प्रमाण की महत्ता को नकारा नहीं जा सकता। कथन 1 प्रत्यक्ष पर परोक्ष रूप से आधारित होते हुए भी शब्द प्रमाण से ज्ञात है।

वस्तुतः मात्र शब्द ही नहीं, अनुमानादि अर्थ प्रमाण भी अततो गत्वा प्रत्यक्ष पर आधारित हैं। किन्तु इससे इन प्रमाणों की महत्ता कम नहीं होती। क्योंकि जसा कि हम ऊपर देख आए हैं यह सत्य है कि ये प्रमाण प्रत्यक्ष से समुक्त होते हुए भी प्रत्यक्ष से भिन्न हैं। जसा कि रेडियो पर प्रसारित की गई यह सूचना कि शिमला में आज बर्फ गिरी, किसी न किसी सवाददाता के प्रत्यक्ष पर आधारित है। किन्तु श्रोता को इस तथ्य का प्रत्यक्ष नहीं होता तब भी वह इसे प्रमाण रूप स्वीकार कर लेता है।

4 उपमान

उपमान को भीमासा और वेदा त असाक्षात् ज्ञान का एक स्वतंत्र साधन मानते हैं।¹⁰¹ नैयायिकों ने भी इस प्रमाण का स्वतंत्र साधन कहा है।¹⁰² शेष अर्थ भारतीय दार्शनिक उपमान को स्वतंत्र प्रमाण नहीं स्वीकार करते। उपमान के सबब में भीमासा और वेदातियों की धारणा तथा नैयायिकों की धारणा में भेद है। इस प्रकार उपमान का स्वरूप दो प्रकार है जिसे हम अलग अलग स्पष्ट करेंगे।

5 अर्थापत्ति

भाट्टमीमांसा¹⁰⁹ और वेदा त अर्थापत्ति को प्रमा¹¹⁰ का स्वतंत्र साधन कहते हैं। किन्तु अयम् सम्प्रदाय इसका खण्डन करते हैं।

(क) अर्थापत्ति का स्वरूप—अर्थापत्ति उस अर्थ के ज्ञान को कहते हैं जिस अर्थ के बिना दृष्ट या श्रुत विषय की उपपत्ति न हो।¹¹¹ उदाहरणार्थ, यदि हम देखते अथवा सुनते हैं कि देवदत्त दिन में कुछ भी नहीं खाता फिर भी खूब मोटा है तो दिन में कुछ नहीं खाने और मोटा होने में विरोधाभास दिखता है। इन दो विरोधी बातों की उपपत्ति तभी हो सकती है जब कि हम यह कल्पना कर लें कि देवदत्त रात्रि में भोजन करता है। इस कल्पना से दोनों बातों की उपपत्ति होती है कि देवदत्त दिन में भोजन नहीं करता है तथा देवदत्त मोटा है। अतः देवदत्त रात्रि में भोजन करता है, यह कल्पना अर्थापत्ति है। यह कल्पना न दृष्ट है और न श्रुत यह स्वयं की जाती है। इस प्रकार वदत्त परिभाषा के अनुसार उपपाद्य (काय) के ज्ञान से उपपादक (कारण) की कल्पना ही अर्थापत्ति प्रमाण है।¹¹²

(ख) अर्थापत्ति के प्रकार—अर्थापत्ति दो प्रकार की है—दृष्टार्थापत्ति तथा श्रुतार्थापत्ति।¹¹³

दृष्टार्थापत्ति—जहाँ अर्थापत्ति के द्वारा किसी दृष्ट या देखी हुई घटना की व्याख्या हो उस दृष्टार्थापत्ति कहते हैं। जैसे देवदत्त का मोटा दिखाई पड़ना तभी समझ में आ सकता है जबकि उसके रात्रि में भोजन की बात स्वीकार की जाय।

श्रुतार्थापत्ति—जहाँ अर्थापत्ति के द्वारा किसी श्रुत (सुनी हुई घटना) की व्याख्या हो। जैसे देवदत्त जीवित है, किन्तु घर में नहीं है। इस कथन को सुनकर यह कल्पना की जाय कि देवदत्त घर के बाहर है।

पुनः श्रुतार्थापत्ति के दो भेद हैं—अभिधानानुपपत्ति और अभिहितानुपपत्ति।¹¹⁴ किसी वाक्य का एक भाग सुनकर उससे जब सम्पूर्ण वाक्य की कल्पना की जाती है तो उसे अभिधानानुपपत्ति कहा जाता है। यथा—सप सुनकर हम कल्पना कर लेते हैं कि सप निकल जाया है। बहुधा किसी वाक्य से निकला अर्थ प्रमाण विरोधी अथवा स्वतो-विरोधी होता है। ऐसी स्थिति में उक्त वाक्य के एक सगुण अर्थ की कल्पना करनी पड़ती है। जन्म, मोक्ष की प्राप्ति से मरणधर्मा प्राणी अमृतत्व को प्राप्त करता है। इस वाक्य के अर्थ से एक स्वतोव्याघात उपजता है कि मरणधर्मा अमर हो जाता है। इस व्याघात से वचन के लिये वाक्य का अर्थ निश्चालना पड़ता है कि मरणधर्मिता मिथ्या है।

(ग) अर्थापत्ति स्वतंत्र प्रमाण के रूप में—साक्षात् और न्यायिकों के अनुसार अर्थापत्ति प्रमा का स्वतंत्र साधन नहीं है। साक्ष्य इस वैकल्पिक ज्ञान प्रमाणित करने की चेष्टा करता है तथा नैयतिक इस व्यतिरेक व्याप्ति पर आधारित अनमान कहते हैं। वाचस्पति ने सारथकारिका की टीका करते हुए अर्थापत्ति को वैकल्पिक ज्ञान कहा। वाचस्पति के अनुसार जीवित व्यक्ति

देवदत्त के घर पर नहीं होने से यह जान कि देवदत्त घर के बाहर है, एक प्रकार का वकल्पिक अनुमान है।¹¹⁵ इस अनुमान का रूप इस प्रकार है—
जीवित देवदत्त या तो घर में है या घर के बाहर है।

देवदत्त घर में नहीं है।

द्वेदत्त घर के बाहर है।

डॉ० डी० एम० दत्त ने साहचर्य की इस आपत्ति में आत्माश्रय दोष दत्तलाया है। डा० दत्त के अनुसार¹¹⁶ साहचर्य द्वारा बताया गया अनुमान का बहुत वाक्य, जीवित देवदत्त या तो घर पर है या घर से बाहर है, कैसे प्राप्त हुआ? सुनकर तो हम सिर्फ इतना ही जानते हैं कि देवदत्त जीवित है और घर में नहीं है। देवदत्त घर से बाहर है यह तो निष्कण रूप में जानते हैं। अतः आधार वाक्य के रूप में, देवदत्त घर से बाहर है, का प्रयोग अवैध है।

नैयायिक मात्र चार प्रमाण मानते हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द और उपमान। शेष प्रमाणा का अतर्भाव वह इन्हीं चार प्रमाणों में करते हैं। इन शेष प्रमाणों में अर्थापत्ति और अनुलब्धि प्रमुख हैं। नैयायिक अर्थापत्ति का अतर्भाव केवल व्यातिरेकी अनुमान में करते हैं।¹¹⁷ देवदत्त दिन में भोजन नहीं करता फिर भी मोटा है इस आधार पर लिया गया निष्पत्ति कि देवदत्त रात्रि में भोजन करता है—नैयायिकों के अनुसार अनुमान गम्य है। अनुमान का रूप इस प्रकार है।

प्रतिज्ञा—देवदत्त रात्रि में भोजन करता है।

हनु—वह दिन में भोजन नहीं करता किन्तु मोटा है।

व्यातिरेक व्याप्ति—जो रात्रि में भोजन नहीं करता वह दिन में भोजन नहीं करने पर मोटा नहीं रहता। जैसे दिन और रात भोजन नहीं करने वाला नवरात्रोपवासी पुरुष।

उपनय—देवदत्त नवरात्रोपवासी के समान दुबल नहीं है।

निगमन—अतः रात्रि में भोजन करता है।

किन्तु वेदान्त व्यतिरेक व्याप्ति को नहीं मानते हैं अतः उनके अनुसार अर्थापत्ति निगमन नहीं है¹¹⁸ इस बात को नैयायिक भी स्वीकार करते हैं कि व्यतिरेक व्याप्ति को अनुमान का अर्थापत्ति अनुमान का रूप होता है।

किन्तु वेदान्ती व्यतिरेक व्याप्ति को नहीं मानते हैं। अतः उनके अनुसार अर्थापत्ति निगमन नहीं है। इस बात को नैयायिक भी स्वीकार करते हैं कि व्यतिरेक व्याप्ति को अनुमान का आधार स्वीकार करने पर ही अर्थापत्ति अनुमान का रूप होता है।¹¹⁹ किन्तु जसा कि डा० डी० एम० दत्त ने स्पष्ट किया है व्यतिरेक व्याप्ति साक्षात् रूप से किसी अनुमान का आधार नहीं बन सकता है।¹⁻⁰

अर्थापत्ति और प्राक्कल्पना—इन प्रकार अर्थापत्ति ज्ञान का स्वतंत्र साधन है। डॉ० दत्त ने अर्थापत्ति को प्राक्कल्पना तकशास्त्र में वर्णित प्राक्कल्पना के समकक्ष किन्तु उससे भिन्न कहा है।¹²¹ इन दोनों में समानता यह है कि किसी दृश्य या श्रुत समस्या के समाधान के लिये प्राक्कल्पना भी की जाती है और अर्थापत्ति भी। किन्तु दोनों में भेद है कि प्राक्कल्पना को प्राक्कल्पना वाली स्थिति में कभी भी निश्चित नहीं

माना जाता। इसे सभाव्य कहते हैं। किन्तु अर्थापत्ति एक निश्चित ज्ञान अथवा प्रमाण के बिना ही स्वीकार किया जाता है।¹²² अर्थापत्ति और प्राक्कल्पना में दूसरा अन्तर यह है कि अर्थापत्ति सर्वद्वय किसी विरोधाभास की स्थिति में की जाती है किन्तु प्राक्कल्पना कल्पना के बिना ही यह आवश्यक नहीं। पुनः अर्थापत्ति प्रमाण का स्वतंत्र साधन अथवा प्रमाण है किन्तु प्राक्कल्पना को पाश्चात्य तकशास्त्री प्रमाण का स्थान नहीं देता है।

6 अनुपलब्धि

वेदांत और भाट्ट मीमांसा के अनुसार किसी वस्तु के अभाव का ज्ञान न तो प्रत्यक्ष से हो सकता है और न किसी अन्य प्रमाण से। अभाव का ज्ञान मात्र अनुपलब्धि से होता है। अतः अभाव के ज्ञान का एक मात्र साधन अथवा प्रमाण अनुपलब्धि है।

(क) अनुपलब्धि का स्वरूप अनुपलब्धि किसी वस्तु के अभाव का साक्षात् ज्ञान है। उदाहरणार्थ, यहाँ घट नहीं है, यहाँ घट का अभाव प्रत्यक्ष द्वारा नहीं जाना जा रहा है। मीमांसक और वेदान्ती के अनुसार घटाभाव का ज्ञान घट की अनुपलब्धि (अदशन) के कारण होता है। इस उदाहरण में अगर यह कहा जाय कि घट के अभाव का घट के अदशन से अनुमान किया जाता है तो यह असंगत होगा क्योंकि अदशन और अभाव में व्याप्ति सम्बन्ध नहीं है। कोई भी व्यक्ति अगर यह कहता है कि जिसका दशन नहीं होता उसका अभाव है तो उसका कथन दोषपूर्ण है। इसी प्रकार अनुपलब्धि, शब्द या उपमान नहीं है। क्योंकि यह न तो आप्त वाक्य से जाना जाता है और न सादृश्य से। ध्यातव्य है कि अनुपलब्धि सर्वद्वय अभाव का सूचक नहीं होता कमरे में रखे हुए घट की अनुपलब्धि प्रकाश के अभाव में हो सकती है। किन्तु यह कहना कि घट नहीं है, मिथ्या होगा। वस्तुतः अनुपलब्धि का अर्थ है—योग्यानुपलब्धि। अर्थात् जो वस्तु जिस परिस्थिति में मिलनी चाहिये उस परिस्थिति में उसकी उपलब्धि न होने से उसका अभाव होता है।

(ख) अनुपलब्धि स्वतंत्र प्रमाण के रूप में जिन दार्शनिकों ने अनुपलब्धि को प्रमाण स्वीकार नहीं किया वे इसके आधार पर प्राप्त ज्ञान को या तो प्रत्यक्ष पर आधारित स्वीकार करते हैं या अनुमान पर। किन्तु अनुपलब्धि के समर्थकों ने उनके इस आरोप का खंडन किया है जिसकी संक्षिप्त चर्चा नीचे की गई है।

अनुपलब्धि प्रत्यक्ष नहीं है— गायिका ने अनुपलब्धि को अनावश्यक ही कहा है। उनके अनुसार अनुपलब्धि को मात्र अभाव का प्रमाण माना जाता है। किन्तु वे मानते हैं कि अभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष से होता है।¹⁻³

मीमांसकों के अनुसार अनुपलब्धि प्रत्यक्ष नहीं है। अभाव कोई वस्तु नहीं है। अतः इसका इन्द्रिय के साथ सम्पर्क सम्भव नहीं। फलतः इसका प्रत्यक्ष ज्ञान हो सकता है। इसके उत्तर में नैयायिक कहते हैं कि अभाव एक प्रकार का पदार्थ है और अभाव को लिये

इन्द्रियाथ सन्निकष एक विशेष प्रकार से होता है जिसे वे विशेषणता कहते हैं। इस प्रकार उनके अनुसार अभाव का ज्ञान प्रत्यक्ष ही होता है। इसे स्पष्ट करते हुए नैयायिक कहते हैं¹²⁴ कि अभाव का ज्ञान अधिष्ठान के विशेषण के रूप में होता है। जैसे, इस स्थल पर घट का अभाव है। इन्द्रिय से इस स्थल का सम्पर्क होता है और घट के अभाव का ज्ञान उसके विशेषण के रूप में होता है।

यद्यपि के इस तक के उत्तर में प्रतिपक्षी यह कह सकते हैं कि सम्पर्क इन्द्रिय से विशेष्य का यथा इस स्थल का होता है। अतः प्रत्यक्ष से जो ज्ञात होता है वह ज्ञान विशिष्ट का है विशेषण का नहीं। क्योंकि यहाँ विशेषण से सम्पर्क नहीं होता। अतः विशेषण अर्थात् अभाव का ज्ञान अनुपलब्धि से होता है।

इसके उत्तर में नैयायिक यह कहते हैं कि यह अमम्बद्धता का दोष प्रतिपक्ष पर भी आता है। क्योंकि प्रतिपक्ष के सामने भी यह प्रश्न उठता है कि अगर अभाव सबध नहीं है तो उसका ज्ञान कैसे होता है ?¹²⁵ किंतु यहाँ आकर ऐसा प्रतीत होता है कि नैयायिकों के तक में बल नहीं है। क्योंकि अनुपलब्धि प्रमाण के सम्यक् अनुपलब्धि के लिए सबध या सबध को आवश्यक नहीं मानते वरन् उनके अनुपलब्धि प्रमाण का आधार ही यही है कि वे अभाव को अधिष्ठानातिरिक्तत्वं तत्त्वम् कहते हैं। स्पष्टतः अधिष्ठान का ज्ञान हम प्रत्यक्ष से होता है पर अतिरिक्त तत्त्व को हम अनुपलब्धि से जानते हैं। अतः अनुपलब्धि को प्रत्यक्ष कहना उचित नहीं है।

अनुपलब्धि अनुमान नहीं है—वैशेषिकों में प्रशस्तपाद ने सातवें पद्याथ के रूप में अभाव की चर्चा की है। परन्तु उनके अनुसार अभाव का ज्ञान अनुमान से होता है। बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्ति ने भी अभाव का ज्ञान अनुमान से ही बताया है। धर्मकीर्ति के अनुसार अभाव का ज्ञान निम्नलिखित अनुमान से होता है

जहाँ जो वस्तु होती है उचित परिस्थितियों में उसका प्रत्यक्ष होता है।

इस कमरे में घट का प्रत्यक्ष उचित परिस्थितियों में नहीं हो रहा है।

अतः इस कमरे में घट का अभाव है।

किंतु वेदान्त इस अनुमान को आत्माश्रय दोष से ग्रस्त बताते हैं। घट का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है—यह कैसे स्पष्ट होता है ? वेदान्त के अनुसार यह स्पष्टीकरण ही अनुपलब्धि के द्वारा होता है। अतः अनुपलब्धि को अनुमान कहना अनुचित है।¹²⁶ इस प्रकार अनुपलब्धि प्रमाण का एक वैध और स्वतंत्र साधन है।¹²⁷

इस प्रकार भारतीय दार्शनिकों ने प्रमाण को प्रमाण का साधन स्वीकार किया है। पाश्चात्य दार्शनिकों ने भी ज्ञान के लिए प्रमाण को एक उपाधि माना है। किंतु यहाँ प्रमाण का अर्थ प्रथम अर्थ से भिन्न प्रतीत होता है। इनके तुलनात्मक विवेचन के लिए हम आगे इस सबध में रसल, एयर, वूजले और चिजम के मत की चर्चा करेंगे और इसके विशेषण से उत्पन्न प्रमाण की कुछ समस्याओं पर विचार करेंगे।

(आ) पाश्चात्य दर्शन में प्रमाण

पाश्चात्य दर्शन में जानना और मूल्य विश्वास का भेद स्पष्ट करने में प्रमाण की महत्वपूर्ण भूमिका स्वीकार की गई है। किंतु प्रमाण की समस्या उठाते हुए सभी पाश्चात्य दार्शनिकों ने समान पदावली का प्रयोग नहीं किया है। तथापि हम दखेंगे कि मूलतः उन विवेचनाओं का स्वर एक ही है और समस्याएँ भी मूलतः समान रूप से ही उठायी गई हैं। हम इस सदन में श्रमदा रसेल, एयर, वूजले और चिजम क मत की संक्षिप्त चर्चा करेंगे।

1 रसेल का मत

रसेल ने जानने की तृतीय उपाधि के रूप में एविडेन्स (प्रमाण) पद का प्रयोग किया है।¹²⁸ रसेल ने प्रमाण पद के दो लक्षण बताये हैं।¹²⁹

(क) प्रमाण कुछ तथ्या से युक्त होता है। जो तथ्य असदिग्ध समझकर स्वीकार कर लिये जाते हैं।

(ख) प्रमाण कुछ सिद्धांतों से युक्त होते हैं जिन सिद्धान्तों को साधन बनाकर प्रमाण से प्राप्त तथ्या के आधार पर कुछ अनुमान किये जाते हैं।

इस प्रकार रसेल की परिभाषा के अनुसार प्रमाण में दो बातें हैं

- (1) तथ्य और
- (2) सिद्धांत।

रसेल के अनुसार प्रमाण के निम्नलिखित कार्य हैं

- (1) प्रमाण से कुछ अनुमान निकाले जाते हैं,
- (2) प्रमाण के तथ्य अनुमान के आधार वाक्य का कार्य करते हैं, और
- (3) प्रमाण में सनिहित सिद्धांत आधार वाक्य से निष्कर्ष प्राप्त करने के लिये साधन रूप में प्रयुक्त होते हैं।

पुनः रसेल प्रमाण का एक चौथा कार्य भी मानते हैं

- (4) प्रमाण किसी विश्वास को सबल प्रदान करता है।¹³⁰

प्रमाण के इन चार कार्यों को प्रमाण का लक्षण भी कहा जा सकता है। परंतु अभी प्रमाण पद के और अधिक स्पष्टीकरण की आवश्यकता है। जस, चौथा वाक्य लें—प्रमाण किसी विश्वास को सबल प्रदान करता है। सबल प्रदान करने का क्या अर्थ है? सामान्य प्रयोग में सबल का अर्थ है किसी निबल वस्तु को किसी सबल वस्तु का सहारा। जस, लता को सीधी खड़ी करने के लिये बास का अथवा लकड़ी का सबल दिया जाता है। इस अर्थ में प्रमाण को विश्वास का सबल कहने का तात्पर्य यह होगा कि विश्वास एक कमजोर वस्तु है जो निराधार नहीं रह सकती है और प्रमाण विश्वास को दृढ़ता प्रदान करता है। गदातर त प्रमाण वह है जिसके आधार पर किसी विश्वास को दृढ़तापूर्वक स्वीकार किया जा सके। इस प्रकार प्रमाण विश्वास का आधार है।

अगर प्रमाण का काय विश्वास को सबल प्रदान करना है तो क्या इसकी सगति प्रमाण के दूसरे नवर के इस कार्य को साथ बटाई जा सकती है कि प्रमाण से प्राप्त तथ्य अनुमान के आधार होते हैं ? यहाँ यह आपत्ति की जा सकती है कि प्रमाण के द्वितीय और चतुर्थ काय को समानाधिक कह देना उचित नहीं है। क्योंकि प्रमाण का चौथा काय विश्वास के आधार की बात करता है तथा प्रमाण का दूसरा काय अनुमान के आधार-वाक्य की बात करता है। तथा अनुमान और विश्वास एक ही नहीं स्वीकार किये जा सकते हैं।

इस विवाद का समाधान प्रमाण के प्रथम, द्वितीय और तृतीय कार्यों के स्पष्टीकरण से होता है। प्रमाण के प्रथम काय के अनुसार प्रमाण से अनुमान निकाले जाते हैं। द्वितीय काय के अनुसार इस अनुमान का स्वरूप ऐसा है कि अनुमान के आधार वाक्य का काय भी प्रमाण ही करते हैं तथा प्रमाण का तृतीय काय है कि यद्यपि अनुमान के सिद्धांत परम्परागत रूप से आगमनात्मक और निगमनात्मक तकशास्त्र के सिद्धांत है तथापि ये सिद्धांत प्रमाण के द्वारा प्राप्त किये जाते हैं। इस प्रकार चौथे काय के अनुसार आधार वाक्य से अनुमान निकालने का साधन भी प्रमाण ही है। यहाँ ध्यातव्य है कि अनुमान अपने आधार वाक्य से भिन्न होता है। अतः प्रमाण के आधार पर निकाला गया अनुमान प्रमाण नहीं होता है। किंतु जिस प्रकार आधार-वाक्यो से प्राप्त अनुमान दूसरे अनुमान में आधार-वाक्य का रूप धारण कर सकता है उसी प्रकार प्रमाणों के आधार पर जा प्राप्त किया जाता है वह ज्ञान या विश्वास होते हुए भी दूसरे स्थल पर प्रमाण की तरह प्रयोग किया जा सकता है।

किन्तु यहाँ जाकर रसेल के प्रमाण सवधी विवेचन में थोड़ी अस्पष्टता आती है। रसेल इसे स्पष्ट नहीं कर पाए है कि (1) प्रमाण से जो अनुमान निकाला जाता है क्या वह अनुमान ही वह विश्वास है जो उस प्रमाण से सबल प्राप्त करता है, अथवा (2) प्रमाण से निकाला गया अनुमान और विश्वास पथक् पृथक् होते हैं तथा विश्वास इस अनुमान से सबल प्राप्त करता है ?

यहाँ समस्या के समाधान के लिए ऐसा माना जा सकता है कि कुछ स्थितियों में प्रमाण द्वारा निकाला गया अनुमान ही वह विश्वास है जो प्रमाण से सबल प्राप्त करता है, जैसे, मैंने देखा कि क ख से बड़ा है। इसे आधार वाक्य बनाकर अनुमान किया कि ख क से छोटा है। इस स्थिति में प्रमाण के दूसरे और चौथे काय एक समान लगते हैं।

किंतु कुछ स्थितियों में प्रमाण से निकाले गए अनुमान कुछ विश्वासों का सबल भी प्रदान करते हैं। जैसे, मैंने देखा कि कॉलेज में बारिश हुई। इस प्रमाण को आधार-वाक्य बनाकर यह अनुमान निकाला जा सकता है कि स्कूल में भी बारिश हुई। इस अनुमान से मेरे इस विश्वास को सबल मिल सकता है कि आज मुना स्कूल से भीगना हुआ लोटेगा।

किंतु यहाँ महत्त्वपूर्ण यह है कि इन दोनों ही स्थितियों में प्रमाण विश्वास को बढ करने का साधन है।

2 एयर का मत

एयर जानने की तीसरी उपाधि बताता है विश्वास करने का अधिकार होना।¹³¹ अर्थात् अगर विश्वास सत्य हो तथा उम सत्पता पर विश्वास करने का अधिकार हो तो हम इस स्थिति का जानने की स्थिति कह सकते हैं।

विश्वास करने का अधिकार कैसे प्राप्त किया जाता है? एयर के अनुसार तर्क-शास्त्र अथवा गणित के सत्या के जानने का दावा वैध तब समझा जाता है जबकि व्यक्ति इनके पक्ष में कोई वैध प्रमाण दे सक।¹³² आनुभाविक प्रतिगतिप्रत्यक्ष, स्मृति, शब्द, ऐतिहासिक प्रमाण वैज्ञानिक नियम का सद्बोध में स्थापित की जाती है। किंतु एयर के अनुसार विश्वस्त होने का अधिकार प्रदान करने वाले इन तत्वों की सम्पूर्ण सूची बनाने में कठिनाई है¹³³ और इस अधिकार को प्राप्त करने की कोई सावभोग विधि नहीं है।¹³⁴ यहाँ एक संभावना यह भी है कि विश्वास का अधिकृत बनाने वाले जिन तत्वों की सूची हम दें वे सब मिलकर भी जानने के किसी विशेष दावे के लिये कोई सबल आधार न प्रस्तुत कर सक।¹³⁵ एयर कहते हैं कि यह कहना अत्यंत कठिन है कि कब और किस प्रकार व्यक्ति का विश्वास अधिकृत होता है।¹³⁶ एयर के अनुसार इस प्रश्न का उत्तर पद अथवा परिभाषा में बाध कर नहीं दिया जा सकता, वरन् इस व्यावहारिकता के धरातल पर ही सुलभाना होगा।¹³⁷

तथापि एयर स्मृति, प्रत्यक्ष, शब्द आदि को विश्वास का आधार प्रदान करने वाला स्वीकार करते हैं। इस प्रकार तृतीय उपाधि के रूप में रसेल की भाँति विश्वास को अधिकृत बनाने के लिये या आधार प्रदान करने के लिये¹³⁸ कुछ तथ्यों की आवश्यकता एयर भी स्वीकार करते हैं जिन्हें वे प्रमाण की संज्ञा देते हैं।¹³⁹ रसेल की परिभाषा में हम देख चुके हैं कि रसेल भी तृतीय उपाधि के रूप में प्रमाण को इसी अर्थ में (आधार प्रदान करने वाले अर्थ में) स्वीकार करते हैं।

3 वूजले का मत

किसी प्रतिगति को जानने की तीसरी उपाधि के रूप में वूजले तीन तथ्य प्रस्तुत करते हैं¹⁴⁰—

- (1) क के पास प्रमाण होना चाहिये,
- (ii) प्रमाण को सही होना चाहिये, और
- (iii) प्रमाण का निष्कर्ष से सम्बंध सही होना चाहिये।

किंतु प्रमाण क्या है? वूजले के शब्दों में यह विश्वास का आधार है।¹⁴¹ किंतु 'विश्वास का आधार' पद पुनः अस्पष्ट है। यद्यपि इस पद को स्पष्ट करने की चेष्टा वूजले ने नहीं की है किंतु विश्वास के जो उदाहरण वूजले ने दिये हैं¹⁴² उनसे स्पष्ट होता है कि वूजले प्रमाण का अर्थ जानने का साधन समझते हैं।

तथ्य (ii) के सम्बंध में आपत्ति की संभावना है। प्रमाण को सही होना चाहिए का क्या अर्थ है? कब किसी प्रमाण को सही कहेंगे? मेरी कलम मरे हाथ से

नीचे गिर गई (अ) इसका प्रमाण यह नहीं हो सकता है कि इस समय सड़क पर एक मारिडवेल की पटी बजी (ब) अथवा इस समय सबेरे के पांच बज रहे हैं (स) वस्तुतः प्रमाण का अर्थ जैसा कि बूजले भी स्वीकार करते हैं, किसी विश्वास को सबल दना है। शब्दांतर से प्रमाण ऐसे तथ्य का कहते हैं जिसका आधार पर किसी तथ्य को अपक्षाकृत दृढ़तापूर्वक स्वीकार किया जा सक। अब (अ) के लिये (ब) या (स) को प्रमाण रूप इनलिये नहीं स्वीकार किया जा सकता क्योंकि ये (अ) को सतुष्ट करन का काय नहीं करत। वस्तुतः कोई भी प्रतिनप्ति (ब) किसी प्रतिनप्ति (अ) के लिए सही या गलत प्रमाण है या नहीं—प्रश्न यह नहीं होना। प्रश्न होता है—काई भी प्रतिज्ञप्ति (ब) (अ) के लिए प्रमाण है या नहीं? इस प्रकार प्रमाण के सम्बन्ध में मात्र यह कहना ही पर्याप्त है कि क के पास प्रमाण होना चाहिए। यहाँ यह कथन अनावश्यक है कि प्रमाण का सही होना चाहिए। किन्तु वैधता के अर्थ में बूजले के (ii) तथ्य को स्वतंत्र रूप से स्वीकार भी किया जा सकता है। हम यह कह सकते हैं कि कोई भी प्रमाण क के लिये सही तब तक नहीं हो सकता है जब तक वह प्रमाण वध प्रमाण की कोटि में नहीं आता। यद्यपि वैध प्रमाण की संख्या प्रकार आदि समस्या पर बूजले विचार नहीं करते।

पुन जब बूजले यह कहते हैं कि प्रमाण का निष्कप से सम्बन्ध सही होना चाहिये तो इसमें यही प्रतिध्वनित होता है कि प्रमाण वह आधार वाक्य है जिससे प्राप्त निष्कप हमारे ज्ञान को सतुष्ट करता है। इस प्रकार बूजले प्रमाण के सम्बन्ध में रसेल के मत के निकट चले जाते हैं ऐसी स्थिति में रसेल की ही भाँति बूजले से भी यह प्रश्न किया जा सकता है कि (क) प्रमाण से जो अनुमान निकाले जा सकते हैं क्या वे अनुमान ही वह विश्वास हैं जो प्रमाण से सबल प्राप्त करते हैं, अथवा, (ख) प्रमाण से निकाला गया अनुमान और विश्वास पृथक्-पृथक् होते हैं तथा विश्वास इस अनुमान से सबल प्राप्त करता है। बूजले भी रसेल की भाँति न तो इस समस्या को उठाते हैं और न इसका समाधान ही प्रस्तुत करते हैं। किन्तु हम देख चुके हैं कि इस समस्या का सही समाधान यही है कि कुछ स्थितियों में यह मानना चाहिये कि प्रमाण द्वारा निकाला गया अनुमान ही वह विश्वास है जो प्रमाण से सबल प्राप्त करता है तथा कुछ स्थितियों के लिए सत्य यह है कि प्रमाण से निकाले गये अनुमान कुछ अर्थ विश्वासों को सबल भी प्रदान करते हैं।

4 चिज्म का मत

चिज्म जानने की तीसरी उपाधि बताता है—दोष रहित रूप से प्रमाण युक्त होना।¹⁴³ इसमें दो बातें हैं—दोष रहित होना तथा प्रमाण युक्त होना। अर्थात् किसी व्यक्तिक का किसी प्रतिनप्ति प को जानने का दावा वैध तब होता है जब कि अर्थ उपाधियों के साथ साथ प क के लिये दोष रहित रूप से प्रमाण युक्त हो। दोषरहित रूप से प्रमाणयुक्त होना क्या है? इस सम्बन्ध के लिये प्रथमतः प्रमाणयुक्त पद का अर्थ समझना होगा। चिज्म के अनुसार जब हम किसी प्रतिनप्ति को जानने का दावा करते हैं तो इसका अर्थ है कि हम यह बता सकने की स्थिति में है कि उक्त प्रतिज्ञप्ति को स्वीकार

करने के लिये हमारे पास कौन से तक अवकाश आधार है? ¹⁴⁴ चिञ्जम प्रमाण का काय प्रतिनप्ति को आधार प्रदान करना बताते हैं। ¹⁴⁵ प्रमाणयुक्त होना का अर्थ है कुछ तथ्यो द्वारा या प्रतिनप्तियो द्वारा समर्थित होना, या, उन पर आधारित होना। ¹⁴⁶

चिञ्जम के अनुसार कोई भी प्रतिनप्ति दो प्रकार से प्रमाणयुक्त हो सकती है

(1) साक्षात् रीति, और

(ii) असाक्षात् रीति।

(1) साक्षात् रीति से प्रमाण युक्त को पारिभाषित करने के लिए चिञ्जम ने एक और सप्रत्य आत्म प्रदर्शन का व्यवहार किया है। उनकी परिभाषा में तथ्य एवं प्रतिनप्ति दोनों ही आत्म प्रदर्शक हो सकते हैं जिस वे इस प्रकार व्यक्त करते हैं—

(अ) कोई भी तथ्य प किसी व्यक्ति क के लिये किसी समय स म तब आत्म प्रदर्शक होता है जब प स में घटता है और अनिवायत यदि प स में घटता है तो प क के लिए प्रमाण युक्त होता है। ¹⁴⁷

(आ) चकल्पक रूप से, कोई प्रतिनप्ति 'प' किसी व्यक्ति क के लिये किसी समय स में तब आत्मप्रदर्शक होती है जब 'प' स में सत्य होता है और अनिवायत यदि 'प' स में सत्य है तो 'प' क के लिये प्रमाण-युक्त होता है। ¹⁴⁸

चिञ्जम ने इन दोनों परिभाषाओं को अपनी पुस्तक में स्पष्ट किया है। उनके अनुसार 'मैं सोचता हूँ' क के लिये तब आत्मप्रदर्शित है जब वस्तुतः क सोच रहा होता है तथा 'मैं साचता हूँ' क के लिये प्रमाण-युक्त भी है।

अब हम साक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त की परिभाषा दे सकते हैं—

प का क के लिये साक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त होने का अर्थ है कि प तार्किक रूप से आकस्मिक हो तथा कोई त है जो (1) क के लिये आत्म प्रदर्शित हो तथा (ii) त को स्वीकार किये जाने की प्रत्येक स्थिति में अनिवायत प को स्वीकार किया जा सके।

अर्थात् किसी आत्म प्रदर्शित तथ्य या प्रतिनप्ति को स्वीकार करने पर अनिवायत किसी ऐसे तथ्य या प्रतिनप्ति को स्वीकार किया जा सकता है जो उस आत्म-प्रदर्शित से पथक कोई तार्किक अनिवायता न हो, आकस्मिक प्रतिनप्ति हो। अथवा, साक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त वही तथ्य या प्रतिनप्ति हो सकते हैं जिनमें तार्किक अनिवायता न हो या जो आकस्मिक हो किन्तु किसी आत्मप्रदर्शित तथ्य अथवा प्रतिनप्ति के आधार पर अनिवायत स्वीकार्य हो। जैसे कुछ लोग सोचते हैं—यह न तो तार्किक अनिवायता ही है और न आत्मप्रदर्शक ही। कि तु मैं सोचता हूँ सोच जाने की स्थिति में मेरे लिये आत्म प्रदर्शित है अतः स्वीकार्य भी तथा जैसे ही मैं स्वीकार करता हूँ कि मैं सोचता हूँ, इस आत्म प्रदर्शित तथ्य के आधार पर यह तथ्य मेरे लिये साक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त हो जाता है कि कुछ लोग सोचते हैं। इस प्रकार आत्मप्रदर्शित तथ्यो या प्रतिनप्तियो के अनिवायत प्रमाणयुक्त होने पर भी आत्मप्रदर्शित और साक्षात् रीति से

प्रमाण युक्त पर्यायवाची पद नहीं है। साक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त का सप्रत्यय आत्म-प्रदर्शित अधिक व्यापक है¹⁴⁹ क्योंकि जात्मप्रदर्शित के आधार पर कोई प्रतिज्ञप्ति साक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त हो सकती है। किंतु साक्षात् रीति से प्रमाण युक्त प्रति-ज्ञप्तियों के आधार पर कोई विशेष आत्मप्रदर्शित प्रतिज्ञप्ति या तथ्य सिद्ध नहीं होत। जैसे, मैं सोचता हूँ के आधार पर यह स्वीकार किया जा सकता है कि कुछ लोग सोचते हैं लेकिन कुछ लोग सोचते हैं के आधार पर यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि मैं सोचता हूँ। यहाँ ध्यातव्य है कि चूँकि कोई भी प्रतिज्ञप्ति साक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त आत्मप्रदर्शित प्रतिज्ञप्तियों अथवा तथ्यों के आधार पर ही होती है, अतः जब हम किसी प्रतिज्ञप्ति के बारे में स्वीकार कर लेते हैं कि यह साक्षात् रूप से प्रमाणयुक्त है तब हम प्रच्छन्न रूप से किसी आत्मप्रदर्शित प्रतिज्ञप्ति के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। किंतु वह आत्मप्रदर्शित प्रतिज्ञप्ति क्या है? अथवा, कौन सी है? यह हम जान नहीं पाते। जैसे—कुछ लोग सोचते हैं, इस जैस ही हम साक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त स्वीकार करते हैं हम यह भी स्वीकार करने को बाध्य हैं कि कोई एक आत्मप्रदर्शित प्रतिज्ञप्ति है जिसके आधार पर हम इसे साक्षात् रूप से प्रमाणयुक्त कह रहे हैं। लेकिन इस आधार पर हम यह नहीं जान पाते कि वह आत्म प्रदर्शित प्रतिज्ञप्ति है—'मैं सोचता हूँ'।

(11) असाक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त कोई भी प्रतिज्ञप्ति तीन प्रकार से हो सकती है।¹⁵⁰ (क) साक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त तथ्यों अथवा प्रतिज्ञप्तियों से सम्बन्धित होने पर, (ख) किसी अन्य असाक्षात् रीति से प्रमाणयुक्त तथ्य अथवा प्रतिज्ञप्ति से सम्बन्धित होने पर, (ग) अपने स्वरूप के द्वारा। अब हम दोषरहित रूप में प्रमाणयुक्त होने का अर्थ बता सकते हैं। चिज्म के अनुसार दोषरहित रूप से प्रमाणयुक्त होने का अर्थ निम्नलिखित है¹⁵¹—

'प' दोषरहित रूप से क के लिये प्रमाणयुक्त तब है जब 'प' क के लिये है या 'प' क के लिये प्रमाणयुक्त है तथा 'प' कि ही ऐसी प्रतिज्ञप्तियों के संयोजन से आपादित है जिनमें से प्रत्येक क को ऐसा आधार प्रदान करता है जो क के लिये असत्य किसी प्रति-ज्ञप्ति को आधार प्रदान नहीं करता।

इस प्रकार चिज्म प्रथमतः रसेल की भाँति स्वीकार करते हैं कि प्रमाण विश्वास को सबल प्रदान करता है तथा द्वितीयतः चिज्म वूजले की भाँति प्रमाण के कुछ नियम भी स्वीकार करते हैं।

इस प्रकार सभी पाश्चात्य दार्शनिक शब्दों के तनिक हेर फेर से प्रमाण को विश्वास के साधन के रूप में स्वीकार करते हैं। पाश्चात्य दार्शनिक प्रमाण के सम्बन्ध में मुख्यतः दो प्रकार के प्रश्न उठाते हैं—

(क) कितने प्रमाणों के आधार पर जानना वैध होता है? यह प्रश्न प्रमाणों के परिणाम से सम्बन्धित है।

(ख) किम प्रकार के प्रमाणों के आधार जानने का दावा वैध होता है? यह प्रश्न प्रमाणों के प्रकार अथवा गुण से सम्बन्धित है।

5 प्रमाणों की परिमाणात्मक समस्या

कितने साक्ष्यों के आधार पर जानने का दावा करना सही होता है? यह प्रश्न इसलिए उठता है कि कुछ प्रमाणा के आधार पर जानने की बात नहीं की जा सकती। कल वर्षा नहीं होगी—इसका एक प्रमाण यह भी है कि आज रात में जाकाश स्वच्छ है जोर आस पास कहीं बपा होने की सूचना नहीं मिली है। पर क्या इतने ही प्रमाण के आधार पर यह कहा जा सकता है कि कल बपा नहीं होगी? निश्चय ही नहीं। सम्भव है अभी जाध घटे के अंदर ही जोर स आधी चलने लग, आसमान में बादल घिर आए और कल तक वर्षा होती रहे। अत यहाँ हमारा जानने का दावा गलत है। वृष्ट प्रमाणों के आधार पर जानने की बात में एक और कठिनाई यह है कि 'कुछ' शब्द सुस्पष्ट नहीं है। 'कुछ' अथ एक प्रमाण भी हो सकता है और अनेक भी। अत 'कुछ' प्रमाण कहन से कठिनाई दूर नहीं होती।

प्रमाणों की सरया के विषय में यह कहा जा सकता है कि जितने प्रमाण उपलब्ध हैं उन सब की उपस्थिति में जानने का दावा सही होता है। किंतु बहुधा उपलब्ध सभी प्रमाण मिलकर जानना तो दूर कोई सबल अनुमान तक का साक्ष्य प्रस्तुत नहीं कर पाते। मंगल ग्रह पर प्राणियों की उपस्थिति के लिये जितने प्रमाण उपलब्ध हैं उनके आधार पर स्पष्टत यह अनुमान भी नहीं किया जा सकता कि वहाँ प्राणी है अथवा नहीं। अत इस आधार पर भी जानने का दावा नहीं किया जा सकता।

जानने के लिये पर्याप्त प्रमाण की माँग करने में भी कठिनाई है क्योंकि प्रमाणों को पर्याप्त कब कहेंगे? एक छात्र बराबर बहुत सयत और अनुशासित रहा है। इस आधार पर व्यावहारिक दृष्टि से यह जानने का दावा किया जा सकता है कि वह बराबर सयत और अनुशासित रहेगा। पर तु जनायास एक दिन देखा जाता है कि वही छात्र किसी बात पर उत्तेजित होकर असयत व्यवहार कर बठा है। तब, इस स्थिति में यद्यपि एक शिक्षक के पास यह जानने का पर्याप्त प्रमाण था कि वह छात्र सयत रहेगा, यह नहीं कहा जा सकता कि वह शिक्षक जानता था कि छात्र बराबर सयत और अनुशासित रहेगा। वस्तुतः पर्याप्त शब्द भी स्पष्ट नहीं है। यहाँ भी यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि कसे और कितन प्रमाणों के एकजुट होने पर उस पर्याप्त कहा जा सकता है? इस दृष्टि से 'पर्याप्त प्रमाण' शब्दांतर में कुछ प्रमाणों के समान ही अस्पष्ट है।

क को प' का ज्ञान हो सके इसके लिये अगर यह कसौटी दी जाय कि क को प' की सत्यता में विश्वास के लिये मारे सभव प्रमाण उपलब्ध हो, तब वे सारी प्रतिनष्टियाँ जिनके जानने का दावा सामान्यत किया जाता है, जानी नहीं जा सकती क्योंकि उन सभी स्थितियों में इस कसौटी का पानन नहीं किया जाता। मरे सामने एक टयुल है— इस प्रतिज्ञप्ति को जानने की बात कब की जा सकती है? जब इसकी सत्यता में मर््याप्त त सारे सम्भव प्रमाण उपलब्ध हो। तार्किक दृष्टि असक्ष्य बिन्दुओं में अनन्त काल तक टयुल का निरीक्षण सम्भव है। अगर एक मार निरीक्षण में इस प्रतिनष्टि की सत्यता के लिये एक प्रमाण उपलब्ध होना है तो हजारों बार निरीक्षण से निश्चय ही

अधिक प्रमाण प्राप्त होंगे और इस प्रकार प्रमाणों का मकलन अतृहीन होगा तथा कभी भी सारे सम्भव प्रमाणों की उपलब्धि का दावा सत्य नहीं होगा।

‘कितने प्रमाण ?’ के उत्तर में यह भी कहा जा सकता है—‘जितने प्रमाण जितने से जाना जा सके पर यह उत्तर भी चक्रम दोष पूर्ण है। हम जानने की परिभाषा बताने की चेष्टा कर रहे हैं और जिन शब्दों द्वारा हम परिभाषा दे रहे हैं उनमें पूर्व ‘जाना जा सके’ शब्द का प्रयोग कर रहे हैं। यह परिभाषा का दोष है।’

एक प्रश्न और भी उठ सकता है कि क्या जितने प्रमाण उपलब्ध हों उनसे कुछ कम प्रमाणों के आधार पर जानने की बात नहीं की जा सकती है ? क्या 99.9 प्रतिशत प्रमाणों के आधार पर जानने की बात नहीं की जा सकती ? यह प्रश्न समीचीन है। अगर सभी सम्भव प्रमाणों में से कुछ कम के आधार पर ही जानने का दावा किया जा सके तो बहुत सी ऐसी प्रतिज्ञप्तियाँ, उदाहरणार्थ—‘मेरे हाथ में कलम है’ या ‘मेरे सामने टेबल है,’ प्रश्न चिह्न सवच जाएगी। परन्तु इस आधार पर भी जानने का दावा करने में कठिनाई है। सम्भव है 99.9 प्रतिशत प्रमाणों ताँ प्रतिज्ञप्तियों के पक्ष में हों तो परन्तु अंतिम प्रमाण ही प्रतिज्ञप्ति के विपक्ष में निकल जाए। इस स्थिति में हमारा जानना का दावा असत्य प्रमाणित होगा।

6 प्रमाणों की गुणात्मक समस्या

गुणात्मक स्तर पर प्रमाण औपाधिक या अनौपाधिक हो सकते हैं। क का ‘प’ की सत्यता में विश्वास करने के लिये उपलब्ध प्रमाण औपाधिक तब होते हैं जब कि कुछ बसी उपाधियाँ पर आधारित होते हैं। यदि क का मकान पटना में हो जहाँ वह दो दिनों पूर्व राखी आया हो, और यदि क कहता हो कि मुझे इसका पान है कि मेरे मकान में पाँच कमरे हैं, क्योंकि उसके मकान में पाँच कमरे हैं इसकी सत्यता में विश्वास के लिए उसके पास प्रमाण है कि उसने स्वयं मकान बनवाया है क के परिवार वाले और उसकी भिन्न मण्डली इसके साक्षी हूँ, इसमें तीन कमरों में वह स्वयं रहता है और शेष दो कमरे उसने किराए पर दे रखे हैं, आदि। अब, यहाँ भी उसके ज्ञान का दावा गलत हो सकता है क्योंकि उसके मकान में पाँच कमरे हैं यह भी कुछ उपाधियों पर निर्भर करता है, जैसे उसके पटने से राखी जाने के बीच, भूकम्प या बाढ़ से वह मकान नहीं गिर गया हो अथवा अनधिकृत भूमि पर बने होने के कारण सरकार ने उसे बिना किसी सूचना के ताड़ नहीं दिया हो या क का स्मृतिभ्रम न हुआ हो अथवा देकात का दुष्ट दानव उसे जानबूझ कर बरगला न रहा हो आदि। इस प्रकार क का ‘प’ का ज्ञान जिन प्रमाणों पर आधारित है वे कुछ अय उपाधियों पर निर्भर करते हैं। यदि य उपाधियाँ घ हों और प्रमाण में हों तो ‘प’ का ज्ञान म के ज्ञान पर और म का ज्ञान घ के ज्ञान पर निर्भर करता है। अर्थात् जब तक घ का ज्ञान न हो, ‘प’ का ज्ञान नहीं हो सकता और जब तक म का ज्ञान नहीं हो घ का ज्ञान नहीं हो सकता। इसी प्रकार म का ज्ञान भी किसी अय न के ज्ञान पर और न का ज्ञान किसी अय स के ज्ञान पर आधारित होगा। इस प्रकार प्रमाण

के औपाधिक होन से अनवस्था दोष उत्पन्न होता है।¹⁵³

इम विषय स्थिति स वचन के लिये ज्ञानमीमासको ने ज्ञान के सदम म जनीपा-
धिक प्रमाण की माग की है। अर्थात् इस अनुमान ज्ञान के लिये ऐसे प्रमाणों का सहारा
लिया जाना चाहिए जिनका ज्ञान जय उपाधिया पर आधारित न हो। इस अर्थ म कहा
जा सकता है कि क को 'प' का ज्ञान होने के लिये आवश्यक है कि क को 'प' की सत्यता
म विश्वास का जनीपाधिक प्रमाण हो। अनौपाधिक प्रमाणा के रूप म दो प्रकार की चर्चा
की गई है जो सदेहवादी प्रहार स वचे रहते हैं।¹⁵⁴

(क) इन्द्रिय प्रदत्त 'मुझे ऐसा प्रतीत होता है कि मेरे समक्ष टेबुल है, इम
प्रतिज्ञप्ति के लिए सत्यता असत्यता का प्रश्न नहीं उठता। 'मेरे समक्ष टेबुल है 'और'
मुझे ऐसा प्रतीत हो रहा है कि मेरे समक्ष टेबुल है,—म अन्तर है। पहली प्रतिज्ञप्ति की
सत्यता सदिग्ध हो जाती है, क्योंकि सत्यता अनौपाधिक नहीं है। हम अपने सामन
एक लाल मूरा धब्बा देखते हैं और अनुमान करते हैं कि यह एक टेबुल है। सम्भव है
हमारा अनुमान गलत हो। अतः यहाँ प्रतिज्ञप्ति की असत्यता की संभावना बनी रहती
है। कि तु दूसरी प्रतिज्ञप्ति मे असत्यता की बात नहीं। जैसा कि सवतिवादी मानते हैं।
गलती कभी भी इन्द्रिय सवेदना म नहीं होती, अनुमान म होती है। यहाँ जब टेबुल क
प्रतीत होने की बात की जा रही है तो चूँकि यहाँ हम प्रतीतपरक भाषा का प्रयोग कर
रहे हैं, अतः इस प्रतिज्ञप्ति की असत्यता की विल्कुल सम्भावना नहीं है। वस्तुतः टेबुल
का होना दूसरी प्रतिज्ञप्ति म हमारी चेतना मे अव्यवहित रूप स वतमान है। अव्यवहित
रूप से वतमान होने का अर्थ है कि मुझे इसकी चेतना अनुमान से या अथ किसी बौद्धिक
प्रक्रिया से प्राप्य नहीं हुई है।¹⁵⁵ अतः यहाँ गलती की संभावना विल्कुल नहीं है।

परन्तु यह निष्कर्ष बंध नहीं है। जसा कि एयर ने प्रमाणित किया है कि इन
कथनों को भी हम इस प्रकार जानते हैं कि ये तथ्यों स सम्बन्धित हैं। इन कथनों का
आधार तथ्य है।¹⁵⁶ अगर तथ्य सत्य है तो अनुभूतिया सत्य हैं तथ्य असत्य है तो अनु-
भूतियों तक पहुँचने की कुछ सीढियाँ हैं और सदेहवादी प्रहार यही करता है कि ये
सीढियाँ बंध नहीं हैं।¹⁵⁷

द्वितीयतः अगर किसी प्रकार यह मान भी लिया जाय ये कथन सदेहवादी प्रहार
से सुरक्षित हैं तब भी प्रश्न है कि क्या इम प्रकार के कथनों का ज्ञान की सज्ञा दी जा
सकती है? यह सत्य है कि आँखा के आगे चौकोर नूरे घ बों का अनुभव करना और
टेबुल को जानना—दोनों एक ही बातें नहीं हैं।¹⁵⁸ सवेदन ज्ञान की आवश्यकता शत
हो सकती है ज्ञान नहीं। इन्द्रिय प्रदत्त को ज्ञान कह देने म एक कठिनाई और है।
इन्द्रिय प्रदत्त सवया वैयक्तिक है और इस प्रकार ज्ञान का रूप सावजनिक नहीं रह
जाता है।

(ख) प्रागनुभविक कथन ऐसे भी कथन है कि जो विश्व के बारे म कोई
दावा नहीं करते। जस दो ओर दो का यागफल चार है। इस प्रकार क
कथन असदिग्ध और अनिवार्य हैं, उनके लिए प्रमाणों की आवश्यकता

नहीं। पर ऐसे कथनों को दशन के क्षेत्र में प्रतिष्ठित करने में कठिनाई है। क्योंकि ऐसे कथनों प्रत्ययों का विश्लेषण करते हैं, तथात्मक जगत का अभि-कथन नहीं करते।

7 सबल और निबल अर्थों में जानना

प्रमाणों के गुणात्मक और परिमाणात्मक प्रश्नों पर विचार करने से दो बातें सामने आती हैं—

(क) गुणात्मक दृष्टि से अनौपाधिक प्रमाण ज्ञान का स्वरूप नष्ट करते हैं और औपाधिक प्रमाण अनवस्था दोष उत्पन्न करते हैं।

(ख) परिमाणात्मक दृष्टि से सारे प्रमाण उपलब्ध नहीं हो सकते और समस्त से कुछ कम प्रमाणों के आधार पर ज्ञान का दावा नहीं किया जा सकता।

तब क्या हम कुछ नहीं जानते? ऐसा कहना उचित नहीं। व्यावहारिक जीवन में हम जानने का दावा करते हैं। यहाँ सबल और निबल अर्थों में जानने में अंतर किया गया है।

व्यावहारिक जीवन में हम जिस अर्थ में जानने का प्रयोग करते हैं वह निबल अर्थ में जानना होना है। निबल अर्थ में किसी ज्ञान का दावा हम तब करते हैं जब उसे व्यक्त करने वाली प्रतिज्ञप्ति के असत्य होने की आनुभविक सम्भावना नहीं होती। किन्तु सबल अर्थ में जब हम ज्ञान का दावा करते हैं तब उस व्यक्त करने वाली प्रतिज्ञप्ति के असत्य होने की तार्किक सम्भावना भी नहीं होती।

पुन सबल और निबल अर्थ में जानने के बीच भेद यह है कि सबल अर्थ में जब हम जानना शब्द प्रयोग करते हैं तो हम अपने कथनों की सत्यता के सम्बन्ध में इतने आश्वस्त होते हैं कि हम इस अपेक्षा के लिए तैयार भी नहीं होते कि हमारा कथन सही है या गलत। परन्तु इसके विपरीत जब हम जानना शब्द का प्रयोग निबल अर्थ में करते हैं तो हम अपने कथनों की सत्यता के प्रति अपेक्षाकृत कम आश्वस्त होते हैं और इसकी सत्यता-असत्यता की जाँच को प्रस्तुत हो जाते हैं।¹⁵⁹

कहा जाता है कि ज्ञान की दोनों स्थितियों में निश्चितता रहती है पर इस निश्चितता में मात्रा भेद होता है। सबल अर्थ में जब हम जानने की बात करते हैं तो वहाँ पूर्णतः निश्चित रहते हैं और निबल अर्थ में जानने की बात की जाती है तो वहाँ अपेक्षाकृत कम निश्चित रहते हैं। किन्तु क्या निश्चितता की मात्रा में भेद करना उचित है? क्योंकि किसी स्थिति की सत्यता के विषय में हम या तो निश्चित हो सकते हैं या अनिश्चित। किसी स्थिति की सत्यता के विषय में शंका मात्र संदेह होने पर हम नहीं कह सकते कि इस स्थिति की सत्यता के विषय में हम निश्चित हैं। वस्तुतः इस आधार पर सबल और निबल अर्थों में ज्ञान का भेद अनुचित है।

यदि सबल और निबल अर्थ में ज्ञान का अंतर प्रथम आधार पर स्वीकार किया जाय तब इन प्रतिज्ञप्तियों को सबल अर्थ में जानने की बात की जा सकती है जिनका

विलोम तकत असम्भव वस्तुस्थिति को व्यक्त करता है, और उन प्रतिज्ञप्तियों को निवृत्त जय म जानने की बात की जा सकती है जिनका विलोम अनुभवत असम्भव वस्तुस्थिति को व्यक्त करता है। इस प्रकार गणित के सत्य, प्रागनुभाविक और इन्द्रिय प्रदत्त सबल अथ में जाने जाते हैं। किंतु क्या तथ्यात्मक प्रतिज्ञप्तियों को सबल अथ में जान सकते हैं ?

8 तथ्यात्मक प्रतिज्ञप्तियों को सबल अर्थ में जानना

देकात का मत है कि अनुभव के क्षेत्र में वस्तुओं की सत्यता के लिए हमारे पास एक नैतिक आश्वासन हाता है पर इमम तत्व शास्त्रीय अनिवायता का अभाव होता है।¹⁶⁰ लोक का कथन है कि भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व का प्रत्यक्षीकरण हमारे अननुभूतिजय ज्ञान की तरह अनिवाय नहीं होता, यद्यपि यह (भौतिक वस्तुओं के अस्तित्व का प्रत्यक्षीकरण) एक प्रकार का आश्वासन है जो ज्ञान की तरह ही प्रतीत हाता है।¹⁶¹ कुछ अथ दाशनिकों के अनुसार प्रत्यक्ष से सम्बन्धित सभी निणय सबल नहीं होते। कुछ दूसरे दाशनिकों का कथन है कि सभी अनुभवगम्य वस्तुएँ निवृत्त प्राक्कल्पनाएँ मात्र होती हैं।¹⁶²

मालकाम¹⁶³ के अनुसार इन सभी वक्तव्यों के मूल में यही धारणा है कि वर्तमान अनुभव भविष्य के अनुभवों द्वारा असत्य प्रमाणित किया जा सकता है और इस स्थिति में सभी अनुभवगम्य वस्तुओं और निणयों के असत्य प्रमाणित हा जाने की सम्भावना बनी रहती है। परन्तु हर स्थिति में अनुभवगम्य वस्तुओं और निणयों को असत्य प्रमाणित नहीं किया जा सकता। भौतिक वस्तुओं के सम्बन्ध में कोई निणय असत्य तभी प्रमाणित होता है जब उस निणय का विरोधी निणय सत्य प्रमाणित किया जा सके।¹⁶⁴ यह कथन असत्य प्रमाणित करने के लिए कि 'इस टेबुल ड्राज में पैसे हैं,' यह कथन सत्य प्रमाणित करना पड़ेगा कि 'इस टेबुल के ड्राज में पैसे नहीं हैं।' इस स्थिति में यह कहना गलत है कि भौतिक वस्तुओं के सम्बन्ध में सत्य कथनों की स्थापना ही ही नहीं सकती। वस्तुतः कुछ विशिष्ट परिस्थितियों में अनुभवगम्य और प्रागनुभाविक दोनों ही कथन समान लक्षणों से युक्त हो जाते हैं। $2 + 2 = 4$ और यहा एक दवात है—ये दोनों कथन ही अनिवायत सत्य हैं और इन दोनों कथनों के लिए सबल अथ में जानना प्रयोग किया जाएगा।¹⁶⁵

परन्तु यहा मालकाम जिस अर्थ में अनिवायत सत्य' पद का प्रयोग करते हैं वह एयर प्रभति विद्वानों के द्वारा प्रयुक्त अनिवायत पद से कुछ भिन्न हो जाता है। एयर अथवा हॉस्पस न अनिवायता को परिभाषित करते हुए कहा है कि अनिवायता वह है जो सभी सम्भव जगत में सत्य हो।¹⁶⁶ परन्तु मालकाम इस अर्थ में निरपेक्ष अनिवायत शब्द प्रयोग नहीं करते वरना यह स्याही की दवात है—इस कथन के विरोध में 'यह स्याही की दवात नहीं है' के पदों में कोई आत्मव्याघात नहीं है अतः यह तार्किक जगत में असत्य भी हो सकता है। वस्तुतः मालकाम का यह कथन कि 'यह स्याही की दवात

हैं—एक निरपेक्ष अनिवाय कथन है। एयर प्रमूति विद्वानों की शब्दावली में इस प्रकार कहा जा सकता है—'यह स्याही की दवात है,' यह अनुभवत सत्य तो हो सकता है किन्तु अनिवाय नहीं क्योंकि यहाँ तकत यह सम्भव है कि यह स्याही की दवात न हो अथवा यह स्याही की दवात नहीं है। इस कथन में कोई स्वतोव्याघात नहीं है।

पुन मालकाम ज्ञ तथ्यात्मक ज्ञान के क्षेत्र में सबल अथ में जानना को प्रतिष्ठित करते हैं तो मालकाम का कथन है कि ये सत्य सबल अथ में इसलिए प्रतिष्ठित हैं कि अगर तथ्यात्मक प्रतिज्ञप्ति होने के कारण ये सत्य नहीं जान जा सकते तो इसी कारण से यह असत्य भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि तब इनकी असत्यता भी असदिग्ध रहेगी और चूँकि ये असत्य नहीं प्रमाणित किये जा सकते अतः ये सत्य हैं। वस्तुन मालकाम का यह कथन भी उचित प्रतीत नहीं होता। क्योंकि कोई कथन अगर असत्य प्रमाणित नहीं होता तो इसका अर्थ यह नहीं है कि वह सत्य है। वस्तुन मालकाम जिस आधार पर तथ्यात्मक प्रवक्तव्य को सत्य या अनिवायत सत्य प्रमाणित करते हैं उस आधार पर सिर्फ इतना ही कहा जा सकता है कि चूँकि ये तथ्यात्मक कथन हैं और तथ्यात्मक कथनों के सम्बन्ध में अनिवाय कथन नहीं किये जा सकते। अतः इनकी असत्यता भी अनिवाय नहीं कही जा सकती। ये कथन न तो अनिवायत सत्य कहे जा सकते हैं और न असत्य। मालकाम के द्वारा प्रस्तुत आधार पर बस इतनी ही बात कही जा सकती है। यह बात कदापि नहीं कही जा सकती कि तथ्यात्मक कथन अनिवायत सत्य हैं।

(इ) प्रमाण और प्रामाणिकता

इस प्रकार भारतीय और पाश्चात्य ज्ञानमीमासा में प्रमाण संबंधी विवेचन के उपरांत यह निष्कर्ष दिया जा सकता है कि दोनों परम्परा में दो भिन्न बिन्दुओं पर बल दिया गया है। भारतीय दशन में प्रमाण विचार का केन्द्र है ज्ञान की उत्पत्ति के विभिन्न साधनों पर विचार करना। यहाँ प्रत्यक्ष, अनुमानादि प्रमाण प्रमा के उत्स का निर्देश करते हैं। पाश्चात्य दशन में भी ज्ञान के साधन के अर्थ में प्रत्यक्ष अनुमानादि की चर्चा हुई है कि तु रसेल, एयर, वूजले और चिज्म के अध्ययन में प्रमाण के जिस अर्थ को उजागर किया गया है वह निश्चित रूप से एक भिन्न अर्थ है जिसकी व्याख्या पिछले पष्ठों में की गई है। इनके दशन में प्रमाण ज्ञान की प्रामाणिकता के लिए प्रयुक्त किया गया है। यद्यपि ज्ञान की प्रामाणिकता एक अस्पष्ट अभिव्यक्ति है क्योंकि जिस प्रमाण से सम्भुट करके इनके अनुसार सत्य विश्वास को ज्ञान की कोटि में स्वीकार किया जा सकता है उसकी परिमाण एवं गुण की अनियमितता के कारण प्रमाण का सम्प्रत्यय ही अस्पष्ट है। हमने प्रमाण की परिमाणात्मक और गुणात्मक समस्याओं के लिए विवेचन में इस दिखलाने का प्रयास किया है।

यदि हम प्रमाण और प्रामाणिकता के इस प्रयोग का स्वीकार कर लें तो हम भ्रम, विभ्रम, आदि की व्याख्या कर सकते हैं। हम प्रत्यक्ष प्रमाण के आधार पर ही भ्रम अथवा विभ्रम होता है पर ये अप्रमा रूप हैं। प्रत्यक्ष, अनुमानादि प्रमाणों के आधार

पर हमें प्रमा और अप्रमा दोनों की प्राप्ति होती है। यहाँ प्रमा और अप्रमा का अंतर हम पाश्चात्य विचारकों के द्वारा दी गई उपाधियों के आधार पर कर सकते हैं। जिन स्थितियों में हम इन उपाधियों को सतुष्ट कर पाते हैं वह प्रमा है अर्थात् उसमें प्रामाणिकता होती है अर्थात् वह अप्रमा होता है। किंतु ये उपाधियाँ पर्याप्त हैं, यह विवादास्पद है। अगले अध्याय में हम इस पर विचार करेंगे।

० ०

संदर्भ

- 1 यद्यपि तकनिष्ठ अनुभववाद के बाद या लगभग इसी काल में एक विचारधारा जोर चली। इसके समर्थकों ने ज्ञानमीमासी से आगे भी ज्ञानमीमासीय प्रश्नों की उपादेयता स्वीकार की (सदम फिडले, जे० आर० द्वारा संपादित स्टडीज इन फिलासफी में पॉपर, जे० आर० का निबंध आन दि सोर्सिज आफ नालेज एण्ड इगनॉरेंस, पृ० 169-212)
- 2 देवराज, पूर्वी और पश्चिमी दशन, पृ० 85
- 3 प्रमा करणम प्रमाणम, वेदान्त परिभाषा, पृ० 8।
- 4 यायवर्तिका तात्पर्य टीका 1/1/1
- 5 यायवर्तिका, 1/1/1
- 6 'करण' पद की व्याख्या करते हुए पाणिनी ने 'साधकतम करणम्' (पाणिनी सूत्र 1/4/42) कहा है अर्थात् क्रिया की सिद्धि में जो सर्वाधिक प्रकृत कर्म करता है, अर्थात् साधन, वही प्रमाण है।
- 7 प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्।
- 8 दिग्नाथ, प्रमाण समुच्चय 1/2
- 9 यद्यपि राहुल सांकृत्यायन ने लिखा है कि कणाद शब्द या शास्त्र प्रमाण को कही-कही मानते हैं पर इसकी सिद्धि के लिए बहस नहीं करते। (दशन दिग्दशन, पृ० 593-594)
- 10 साध्यकारिका, 4 पृ० 70
- 11 यायदशनम्, 1/1/3
- 12 राधाकृष्णन, भारतीय दशन, भाग 2, पृ० 374।
- 13 वही, पृ० 374
- 14 वदान्त परिभाषा, पृ० 33
- 15 याय सूत्र, 2/2/2

- 16 ऱयाय भापा, पृ० 542
- 17 हॉस्पस, जॉन, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसीस, पृ० 122-141
- 18 शेरवात्सकी बौद्ध ऱयाय, पृ० 173
- 19 दत्त, धीरेन्द्र मोहन, दि सिक्सवेज ऑफ नोइंग, पृ 35
- 20 ऱयाय बि दु, प्रथम अध्याय
- 21 शेरवात्सकी, बौद्ध ऱयाय, पृ० 177-190
- 22 इन्द्रियाथ सर्गि नकर्पोत्पन्नम ज्ञानम् प्रत्यक्षम, ऱयाय दशन 1/1/4
- 23 प्रशस्तपाद भाष्यम वशेषिक सूत्र, चौखम्बा सस्कृत सीरीज, 1966, पृ० 153-156
- 24 श्लोकवर्तिका, 1/1/4
- 25 नानभव्यपदेशमव्यभिचारी व्यवसायात्मक प्रत्यक्षम्,
— यायदर्शनम् 1/1/4
- 26 प्रत्यक्षस्य साक्षात्कारित्व लक्षणम्, तत्व चिन्तामणि, पृ० 552 ।
- 27 ज्ञानाकरणक ज्ञान प्रत्यक्षम् ।—वही, पृ० 552
- 28 दत्त धीरेन्द्र मोहन, दि सिक्स वेज ऑफ नोइंग, पृ० 37
- 29 साक्षात् प्रतीति प्रत्यक्षम्
- 30 शेरवात्सकी, बौद्ध ऱयाय, पृ० 175
- 31 मित्र, वाचस्पति, याय तात्पर्य टीका, प्रत्यक्ष प्रकरण
- 32 तकरहस्य दीपिका, पृ० 46
- 33 बालमूकादि विज्ञान सदश्य निबिकल्पम, वही, प० 46
- 34 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि याय प्योरी ऑफ नालेज, पृ० 197
- 35 शास्त्र दीपिका, प० 40
- 36 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि याय प्योरी ऑफ नालेज, पृ० 193
- 37 तकभापा, प० 49
- 38 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि ऱयाय प्योरी ऑफ नालेज, प० 190
- 39 वेदान्त परिभापा, पृ० 71
- 40 ऱयाय बि दु, पृ० 16
- 41 शेरवात्सकी बौद्ध ऱयाय, पृ० 668
- 42 प्रमाणवर्तिका, 3/1/25, 127
- 43 न सो अस्ति प्रत्ययोलोके य शब्दाननुगमादृते
अनुबिद्धम इव नान सबशब्देन भापत ।—भतृ हरि, वाक्यदीपिका, 1-124
- 44 साकृत्यायन, राहुल, दशन दिग्दशन, पृ० 759-760
- 45 जेम्स, विलियम, सायकोलॉजी, भाग II, पृ० 75
- 46 राधाकृष्णन, सबपल्लि, भारतीय दशन, भाग-2, पृ० 58
- 47 वही, प० 58 पर दी गई पाद टिप्पणी सरूपा (1)

- 48 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि 'याय ध्योरी आफ नालेज, पृ० 193-194
- 49 तकभाषा, प० 49
- 50 वही पृ० 49
- 51 वेदान्त परिभाषा, पृ० 71
- 52 वही, पृ० 71
- 53 वही, प० 72
- 54 शर्मा, ब्रज नारायण, भारतीय दशन म अनुमान, मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, भोपाल, 1973, पृ० 38 (भूमिका से)
- 55 वही, प० 37-38 (भूमिका से)
- 56 वही, पृ० 15
- 57 'यायमूत्र, 1/1/5
- 58 याय दशनम्, वात्स्यायन भाष्य, प० 33
- 59 वही, पृ० 35
- 60 तत्व चिन्तामणि, भाग 2, पृ० 2
- 61 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि 'याय ध्योरी आफ नालेज, पृ० 233
- 62 वही, प० 233
- 63 यायवि दु, द्वितीय अध्याय ।
- 64 स्वामी सत्यप्रकाशानन्द, मेघडस आफ नालेज, पृ० 143
- 65 वेदान्त परिभाषा, प० 146
- 66 'याय दशनम्, वात्स्यायन भाष्य, पृ० 33 34
- 67 याय त्रिदु, घर्मोत्तर की टीका, द्वितीय अध्याय
- 68 वही, पृ० 151
- 69 कमलशील, तत्वसंग्रह, भाग 1, पृ० 494
- 70 शरवात्सकी, बौद्ध 'याय, प० 276
- 71 वही, प० 334
- 72 वही, पृ० 320
- 73 'याय बिन्दु, प० 31
- 74 स्वामी सत्य प्रकाशानन्द, मेघडस आफ नालेज, पृ० 149
- 75 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि 'याय ध्योरी आफ नालेज, पृ० 243
- 76 मील, त्रजेन्द्रनाथ, पॉजिटिव साइसेज आफ इण्डिया, पृ० 273-274
- 77 चटर्जी सतीशचन्द्र, दि 'याय ध्योरी आफ नालेज, पृ० 246-247
- 78 सा च व्यनिचारदशन सति सहचारदशनन गृह्यत, वेदान्त परिभाषा, प० 146
- 79 नवदशन संग्रह, प्रथम अध्याय ।
- 80 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि याय ध्योरी आफ नालेज प० 244
- 81 एयर, ए०के०, दि सेट्टल बयंगस आफ फिलासफी, पेंगुइन बुक्स, 1976, पृ० 138

- 82 वही, पृ० 140
- 83 वही, पृ० 163-174
- 84 हॉस्पर्स, जॉन, एन इण्ट्रोडक्शन टू फिलॉसॉफिकल एनालिसिस, पृ० 259 ।
- 85 वही, पृ० 257
- 86 दत्त, धीरेन्द्र मोहन, दि सिक्स वेज ऑफ नोइंग, पृ० 249
- 87 स्वामी सत्यप्रकाशानन्द, मेथड्स ऑफ नॉलज, पृ० 174
- 88 दत्त, धीरेन्द्र मोहन, दि सिक्स वेज ऑफ नोइंग, पृ० 249
- 89 आप्तोपदेश शब्द । 'याय दशनम्' पृ० 39
- 90 आप्तवान्य शब्द । तकभाषा, पृ० 108
- 91 पुरुष विशेषो ईश्वर
- 92 श्लोकवार्तिका, 21, 51
- 93 वेदान्त परिभाषा, आगम परिच्छेद
- 94 वही, पृ० 170
- 95 वही, पृ० 236
- 96 वही, पृ० 237
- 97 वही, पृ० 237
- 98 शास्त्रदीपिका, पृ० 72
- 99 तकभाषा, पृ० 112
- 100 स्वामी सत्यप्रकाशानन्द, मेथड्स ऑफ नॉलज, पृ० 176
- 101 वही, पृ० 153
- 102 'यायदशनम्, वात्स्यायन भाष्य, पृ० 198-200
- 103 वेदान्त परिभाषा, पृ० 163
- 104 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि 'याय ध्योरी ऑफ नॉलज, पृ० 302
- 105 स चैति सत्ता सम्बन्ध, वात्स्यायन भाष्य, 'याय दशनम्, पृ० 38
- 106 स्वामी सत्यप्रकाशानन्द, मेथड्स ऑफ नॉलज, पृ० 154
- 107 प्रमेय कमल मातण्ड, पृ० 100
- 108 वेदान्त परिभाषा, उपमान प्रकरण ।
- 109 कुमारिल भट्ट, श्लोकवार्तिका
- 110 वेदान्त परिभाषा, अर्थापत्ति परिच्छेद ।
- 111 अर्थापत्तिरपि दृष्टत श्रुतो वार्थो यथानुपपद्यते इत्यथकल्पना, शबर भाष्य, 1-1 5
- 112 तत्रोपप्रधानानेनोपादक कल्पनार्थापत्ति वेदान्त परिभाषा, पृ० 246
- 113 अर्थापत्तिद्विविधा, वेदान्त परिभाषा, पृ० 248
- 114 वही, पृ० 250
- 115 साध्यकारिका-5
- 116 दत्त, धीरेन्द्र मोहन, दि सिक्स वेज ऑफ नोइंग, पृ० 240 241

- 117 तकभाषा, प० 115 116
 118 वेदात परिभाषा, पृ० 311 313
 119 तकभाषा, प० 115
 120 दत्त, डी० एम०, दि सिक्स वेज आफ नोर्डिंग, पृ० 238
 121 वही, 247
 122 वेदात परिभाषा, पृ० 246
 123 तकभाषा, पृ० 117
 124 वही, अभाव निरूपणम्
 125 वही, पृ० 124-125
 126 स्वामी, सत्यप्रकाशानन्द, मेथडस ऑफ नॉलेज, पृ० 167
 127 दत्त, धीरेन्द्र मोहन, दि सिक्स वेज आफ नोर्डिंग, पृ० 199
 128 रसेल, वी० ह्यूमन नालेज इटस स्कोप एण्ड लिमिटस, पृ० 171
 129 वही, पृ० 171
 130 वही, पृ० 171
 131 एयर ए० जे०, दि प्रो०लेम्स ऑफ नालेज, पृ० 35
 132 वही, पृ० 31
 133 वही, पृ० 35
 134 वही, पृ० ३४
 135 वही, पृ० 32
 136 वही, पृ० 34
 137 वही, पृ० 34
 138 वही, पृ० 31 32
 139 वही, पृ० 32
 140 बूजल, ए० डी०, ज्ञानमीमासा परिचय, पृ० 202
 141 वही, पृ० 204
 142 वही, पृ० 202
 143 चिन्म, आर० एम०, 'दि थ्योरी ऑफ नॉलेज', पृ० 109
 144 वही, पृ० 17
 145 वही, पृ० 18
 146 वही, प० 19
 147 वही, पृ० 22
 148 वही, पृ० 22
 149 वही, प० 23
 150 वही, प० 63
 151 वही, पृ० 109

- 152 हॉस्पर्स, जॉन, 'एन इ ट्रोडक्शन टू फिलॉसफिकल एनालिसिस', पृ० 147-148
- 153 डेविड ब्रेन, 'दि नेचर ऑफ नालेज, प्रोसिडिंग्स ऑफ एरिस्टोटलियन' सोसाइटी, यू सीरिज, वाल्यूम 62, पृ० 42
- 154 हॉस्पर्स जॉन, दाशनिक विश्लेषण, परिचय, पृ० 231
- 155 प्राइस, एच० एच०, पर्सनल, पृ० 3
- 156 एयर ए० जे०, प्रोब्लेम्स ऑफ नॉलेज, पृ० 71
- 157 वही, पृ० 75-81
- 158 हास्पर्स, जान, दाशनिक विश्लेषण परिचय, पृ० 797
- 159 नॉलेज एण्ड सर्टेनिटि, नॉमन मालकॉम, पृ० 64
- 160 देकात डीसकोस आन मेघड, भाग 5
- 161 लाक, एन ऐसे कसनिंग ह्यू मैन अण्डरस्टेंडिंग, अध्याय-11 खण्ड 3
- 162 एयर, ए० जे०, लेंग्वेज टूथ एण्ड लाजिक, प० 124
- 163 मालकाम नार्मन, नॉलेज एण्ड सर्टेनिटि, पृ० 65
- 164 वही, प० 69
- 165 वही, पृ० 70
- 166 हास्पर्स, जॉन, दाशनिक विश्लेषण परिचय, प० 262

ज्ञानमीमासीय सम्प्रत्यय और ज्ञान का स्वरूप

(अ) ज्ञानमीमासीय सम्प्रत्यय

पिछले अध्यायों में हम लोगों ने भारतीय और पाश्चात्य अनुभववादी दशन की पष्ठभूमि में प्रमुख ज्ञानमीमासीय सम्प्रत्ययों का अध्ययन किया है। इसके आधार पर हम यह निष्कर्ष दे सकते हैं कि दोनों परम्पराओं में देश और काल के व्यवधान के बाद भी ज्ञानमीमासीय चिन्तन के आयामों में कोई व्याप्त अंतर नहीं है। प्रथम अध्याय में भारतीय दार्शनिकों के अनुसार प्रमा की उपाधियों की चर्चा की गई है। इसके क्रम में मुख्यतः हमने निम्नलिखित सम्प्रत्ययों का विश्लेषण किया है—

- (1) यथायत्नत्व,
- (2) अनधिगतत्व,
- (3) असदिग्धत्व,
- (4) कारणबोध दोपरहितत्व, और
- (5) अबाधितत्व।

दूसरी ओर हमने पाश्चात्य दार्शनिकों के अनुसार जानने की उपाधियों की व्याख्या के आधार में इन तीन सम्प्रत्ययों का विश्लेषण किया गया है—

- (1) सत्यता,
- (2) विश्वास, और
- (3) प्रमाण।

इन दो दशनों की तुलना में हमने देखा है कि भारतीय दशन के यथायत्न तथा पाश्चात्य दशन की सत्यता के सम्प्रत्यय अक्षरशः एक न होते हुए भी समरूप हैं। पाश्चात्य दशन का सत्यता सम्बन्धी अतः अनुभूतिवाद भारतीय स्वतः प्रामाण्यवाद के समकक्ष तथा पाश्चात्य दशन का असक्तता सिद्धान्त, सवाद सिद्धान्त, और उपयोगितावादी सिद्धान्त भारतीय दशन में परतः प्रामाण्यवाद के अन्तर्गत वर्णित प्रमाण जानानांतर सवाद, गणेशका सवाद सिद्धान्त तथा प्रभूति सामर्थ्य के समकक्ष हैं। पुनः भारतीय दशन में अबाधितत्व का सम्प्रत्यय वेदान्त दशन में उपलब्ध है। प्रमा की यथायत्नता की व्याख्या के लिए वे उसे

अबाधित होने की माग करते हैं। उनके अनुसार किसी ज्ञान के अबाधित होने का अर्थ है कि वह सभी प्रकार के विरोध और असत्यता से परे है। अतः अबाधित्व का सम्प्रत्यय सत्यता के सम्प्रत्यय की ही कोटि का है। इसी भाँति भारतीय दशन में जब प्रमा को सशय से मुक्त या असदिग्ध ज्ञान कहा जाता है तो हम पाश्चात्य दशन में बतायी ज्ञान की दूसरी उपाधि विश्वास से इसकी तुलना कर सकते हैं। हमने तृतीय अध्याय में देखा कि यद्यपि विश्वास और सशय का अभाव सदैव एक ही नहीं है कि तु जब सशय का अभाव विश्वास की चरमस्थिति की ओर संकेत करता है तो यह विश्वास से अभिन्न होता है। इस दृष्टि में भारतीय दशन में तथा पाश्चात्य दशन में बताया गया सशय का अभाव तथा विश्वास एक ही है। पुनः तृतीय उपाधि के रूप में पाश्चात्य दार्शनिक प्रमाण की समस्या उठता है। भारतीय दार्शनिक प्रमाण के लिए कारण बोध दोष रहितत्व की चर्चा करता है यहाँ प्रमाण के कारण का अर्थ प्रमाण है तथा बाधदोष रहितत्व का अर्थ इसका उचित होना है। यह भी पाश्चात्य दशन की प्रमाण की माग जैसी है। किन्तु हमने पंचम अध्याय में देखा कि पाश्चात्य और भारतीय दशन में प्रमाण की समस्या के सम्बन्ध में ता भेद है ही, प्रमाण सम्बन्धी समस्याएँ भी दोनों दशनो में भिन्न प्रकार से उठायी गयी है।

इस प्रकार भारतीय और पाश्चात्य दशन में ज्ञान के स्वरूप के संबन्ध में अनधिगतत्व के सम्प्रत्यय को छोड़कर शेष अन्य सम्प्रत्ययों में किसी न किसी भारतीय ज्ञान-मीमांसात्मक सम्प्रत्यय से पाश्चात्य ज्ञानमीमांसात्मक सम्प्रत्यय का साम्य स्थापित हो सकता है। ज्ञान के अनधिगतत्व को पाश्चात्य दशन में व्यवहृत आनुभविकता के सम्प्रत्यय के आधार पर स्पष्ट किया जा सकता है।

(1) अनधिगत ज्ञान और आनुभविक प्रतिज्ञप्तिमा भारतीय दार्शनिक जब प्रमाण के लिये अनधिगतत्व की बात करते हैं तो प्राकारान्तर से आनुभविक प्रतिज्ञप्तियों के ज्ञान की बात करते हैं। तथापि आनुभविक प्रतिज्ञप्तियों के ज्ञान और अनधिगत ज्ञान में भेद है वस्तुतः भारतीय दार्शनिकों के अनुसार अनधिगत ज्ञान, आनुभविक ज्ञान तो है कि तु समस्त आनुभविक ज्ञान अनाधिगत ज्ञान नहीं। अतः हम यह देखेंगे कि आनुभविक ज्ञान कहाँ तक और किन अर्थों में अनधिगत है।

भारतीय दार्शनिक आनुभविक ज्ञान की चर्चा नहीं करता। किन्तु यहाँ लौकिक और पारलौकिक या पारमाथिक ज्ञान की चर्चा प्रथम मिलती है। लौकिक ज्ञान या अपरा विद्या को भी आनुभविक ज्ञान का पर्यायवाची नहीं कहा जा सकता क्योंकि 'काली बिल्ली काली है' जैसे प्रागनुभविक और विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियों को पाश्चात्य दार्शनिक आनुभविक ज्ञान की सीमा के बाहर रखते हैं। किन्तु भारतीय दार्शनिक लौकिक वस्तुओं का अभिकथन करने वाली इन प्रतिज्ञप्तियों को लौकिक ज्ञान की कोटि में रखेंगे। समस्त प्रागनुभविक तथा विश्लेषी प्रतिज्ञप्तियाँ अपरा विद्या की कोटि से भी वंचित नहीं रह पातीं क्योंकि सम्बद्ध होने के साथ ही ज्ञान भारतीय मतानुसार अपरा विद्या की कोटि में आ सकता है।

परा विद्या मन वाणी से परे ब्रह्म ज्ञान है, वह समस्त अभिव्यक्तियों से परे है। इस प्रकार पाश्चात्य दशानोक्त सभी प्रागनुभविक और उत्तरानुभविक तथा सदलपी और विश्लेषी प्रतिनप्तियाँ परा विद्या की कोटि से परे हैं तथा अपरा विद्या की कोटि में हैं। किंतु अपरा विद्या और आनुभविक ज्ञान पर्यायवाची नहीं। अपरा विद्या की सीमा आनुभविक ज्ञान से अधिक विस्तृत है। पाश्चात्य दार्शनिक तत्त्वमीमांसा को आनुभविक ज्ञान की सीमा में नहीं रखता। अतः आनुभविक ज्ञान पारमार्थिक ज्ञान से सवथा भिन्न है। यह लौकिक ज्ञान की कोटि में तो आता है किंतु लौकिक ज्ञान का क्षेत्र आनुभविक ज्ञान से अधिक विस्तृत है।

आनुभविक ज्ञान को प्रत्यक्ष भी नहीं समझना चाहिए। पाश्चात्य दशान में आनुभविक ज्ञान का अर्थ है वह ज्ञान जिसका सत्यापन अनुभव के द्वारा किया जा सके। भारतीय दार्शनिक प्रत्यक्ष को इस अर्थ में स्वीकार नहीं करता। अनुभव के द्वारा ज्ञान के सत्यापन के लिए अन्ततोगत्वा इन्द्रियों की आवश्यकता होती है, किंतु इस अर्थ में आनुभविक ज्ञान को इन्द्रियानुभविक ज्ञान कहा जाना चाहिये। किंतु भारतीय दार्शनिक प्रत्यक्ष के लिए इन्द्रियों को अनिवाय नहीं कहता। यहाँ प्रत्यक्ष को साक्षात् ज्ञान के रूप में परिभाषित किया गया है। पुनः भारतीय दार्शनिक अनुभूति को भी अनिवायत इन्द्रियानुभूति से नहीं जोड़ता। ब्रह्म वा ज्ञान अनुभूति के द्वारा होता है किंतु यह अनुभूति इन्द्रियों से परे है।

द्वितीयतः, पाश्चात्य दार्शनिक जब आनुभविक ज्ञान के सत्यापित होने की मांग करता है तो आनुभविक ज्ञान की सीमा में वे सभी ज्ञान आ जाते हैं जो प्रत्यक्ष के अति रिक्त अनुमानादि अथवा पाँच प्रमाणों से प्राप्त होते हैं क्योंकि इन सभी की जाँच इन्द्रियानुभव से की जा सकती है। इस प्रकार भारतीय दार्शनिकों ने जिस अर्थ में प्रत्यक्ष ज्ञान को स्वीकार किया है वह पाश्चात्य दार्शनिकों द्वारा प्रयुक्त आनुभविक ज्ञान से भिन्न है। किंतु पाश्चात्य दशान में आनुभविक ज्ञान तथा भारतीय दशान में अनधिगत ज्ञान के सम्प्रत्ययों की अधिक स्पष्टता के लिए हम इन दोनों दशानों की क्रमशः आनुभविक प्रतिनप्तियों तथा अनधिगत ज्ञान संबंधी विचार का उल्लेख करेंगे।

(क) आनुभविक प्रतिनप्तियाँ पाश्चात्य ज्ञानमीमांसा की चर्चा करते हुए आनुभविक प्रतिनप्तियों का विश्लेषण आवश्यक इसलिए है कि रसेल, एयर वूजने और विग्म प्रभृति दार्शनिकों की प्रतिबद्धता आनुभविक प्रतिनप्तियों के ज्ञान के विश्लेषण से ही है। जिन प्रतिनप्तियों की सत्यता या असत्यता की जानकारी अनुभव के आधार पर हाँती है वे अनुभविक प्रतिनप्तियाँ कहलाती हैं। इन प्रतिनप्तियों की निम्नलिखित विशेषताएँ हैं—

(1) ये प्रतिनप्तियाँ अनिवायत सलपी होती हैं।

(2) यद्यपि सदलपी प्रतिनप्तियों की परिभाषा आनुभविक प्रतिनप्तियों भिन्न है तथा सदलपी और आनुभविक पद पर्यायवाची नहीं हैं तथापि सदलपी प्रतिनप्तियों की भाँति आनुभविक प्रतिनप्तियों के बारे में भी कहा जा सकता है

है कि आनुभविक प्रतिज्ञप्ति या तकत अनिवाय नहीं होती अर्थात् इतके निषेध से न तो कोई स्वतो-व्याघात होता है और न ही इनको सत्य स्वीकार करने का अर्थ यह है कि यह सत्यता प्रत्यक्ष देश काल के लिए स्वीकार की जा रही है। (ख) अनधिगत ज्ञान जब भारतीय दार्शनिक प्रमा की अनिवाय उपाधि अनधिगतत्व बताते हैं तो अनधिगतत्व का अर्थ है किसी ज्ञान का अधिगत नहीं होना। इस अर्थ में नवीनता को प्रमा की उपाधि बतलाया गया है। ज्ञान को नवीन कहने का क्या अर्थ है? आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में अनुभववाद के जनक लाक ने भी ज्ञान की सावभौमता और अनिवायता की अपेक्षा ज्ञान की नवीनता पर बल दिया। लाक ने ज्ञान के दो भेद बताये— धाराणात्मक और तथ्यात्मक। लाक के अनुसार तथ्यात्मक ज्ञान प्रत्ययों के सश्लेषण से बनता है अतः यह ज्ञान नवीन होता है। लाक की इस स्वीकारोक्ति से ऐसा लगता है कि लाक नवीन ज्ञान का अर्थ सश्लेषणात्मक ज्ञान लगाते थे। किन्तु भारतीय दार्शनिक प्रतिज्ञप्तियों में विश्लेषी और सश्लेषी का भेद नहीं करते। उनके लिए ज्ञान की नवीनता का अर्थ ज्ञान का पूर्वार्जित न होना।

ज्ञान के पूर्वार्जित न होने को ज्ञान के पूर्वानुभव पर आधारित न होने से नहीं उलझना चाहिए। वस्तुतः कोई भी ज्ञान पूर्वानुभव से सवधा शून्य नहीं हो सकता। किन्तु पूर्वानुभव पर आधारित अनेक ज्ञान ऐसे होते हैं जो पूर्वज्ञात नहीं होते। जैसे, यह टेबुल है, यह ज्ञान पूर्वानुभव पर आधारित अवश्य है परन्तु जिस प्रथम क्षण में यह टेबुल है का ज्ञान होता है उस क्षण में यह ज्ञान पूर्वज्ञात नहीं रहता।

अनधिगतत्व को प्रमा का अनिवाय गुण स्वीकार करने से दो समस्याएँ उठती हैं—

(1) क्या स्मृति प्रमा है?

(2) क्या वारावाहिक प्रत्यक्ष प्रमा है।

इन दो प्रश्नों का विवेचन हम प्रथम अध्याय में ही कर आए हैं। यहाँ हम अनधिगतत्व के सप्रत्यय को और अधिक स्पष्ट करने की चेष्टा करेंगे। निम्नलिखित दोनों प्रकार के ज्ञान अनधिगतत्व की सीमा से बाहर हैं।

विश्लेषी प्रतिज्ञप्ति या 'काली बिल्ली काली है' यह ज्ञान अनधिगत नहीं है क्योंकि यहाँ विधेय उद्देश्य से सबधित कोई नयी बात नहीं करता, मात्र उसे दृहराग है। काली बिल्ली के विषय में अथ कुछ ज्ञान अनधिगत भले हो किन्तु काली बिल्ली के कालेपन का ज्ञान काली बिल्ली सम्प्रत्यय में निहित है।

प्रमानुभविक प्रतिज्ञप्ति या प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्ति या भी नवीन नहीं होती क्योंकि सभी प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्तियाँ विश्लेषी होती हैं। अतः प्रागनुभविक प्रतिज्ञप्ति या की सत्यता का निर्धारण बाह्य जगत के अनुभव पर आधारित नहीं होता।

इस प्रकार ऐसा लगता है कि भारतीय दार्शनिक जिसे अनधिगत ज्ञान कहना

है वह पाश्चात्य दर्शन के आनुभविक ज्ञान की धारणा को अपने आप में समाहित करता है किंतु आनुभविक ज्ञान तथा अनधिगत ज्ञान में भेद है। इसे एक उदाहरण में समझा जा सकता है। मान लें कि 'क' भौतिकशास्त्र की एक पुस्तक उलटता है और पाता है कि इस पुस्तक में न्यूटन का सापेक्षता सिद्धान्त पृष्ठ संख्या एक सौ दस पर किया गया है इस समय 'क' का यह ज्ञान कि 'न्यूटन का सापेक्षता सिद्धान्त इस पुस्तक के एक सौ दसवें पृष्ठ पर दिया गया है, अनधिगत है और आनुभविक भी। पुनः कुछ समय बाद वही पुस्तक उठाता है और पृष्ठ संख्या एक सौ दस पर 'न्यूटन का सापेक्षता सिद्धान्त' देखता है। अब उसका यह ज्ञान आनुभविक तो है परंतु अनधिगत नहीं। इस प्रकार अनधिगतत्व और आनुभविक ज्ञान के सप्रत्यय परस्पर भिन्न होते हुए भी सबका अभिन्न नहीं है। प्रागनुभविक तथा विश्लेषी ज्ञान न तो अनधिगत है और न आनुभविक। किंतु समस्त मश्लेषी प्रतिज्ञप्ति या आनुभविक तो है पर समस्त मश्लेषी और आनुभविक प्रतिज्ञप्ति या अनधिगत नहीं है।

(आ) ज्ञान का स्वरूप

इस प्रकार हम पाते हैं कि पाश्चात्य और भारतीय दर्शन के ज्ञान के स्वरूप के सम्बन्ध में वैचारिक भेद उतना महत् नहीं है, तथापि भारतीय और पाश्चात्य ज्ञानमीमासा के समानांतर पक्षों को परस्पर अनन्त नहीं किया जाना चाहिए क्योंकि देश काल के भेद के अनुरूप इनके ज्ञानमीमासा की शैली और प्रश्नों के मूल उद्देश्य तथा उद्देश्य में भेद है।

भारतीय तथा पाश्चात्य ज्ञानमीमासक ज्ञानमीमासा का प्रारम्भ ही भिन्न उद्देश्यों के साथ करते हैं। भारतीय दर्शन में ज्ञानमीमासा तत्त्वमीमासा का साधन है। यहाँ प्रमा के द्वारा तत्त्वबोध होता है और तत्त्वबोध से मुक्ति। इसी अर्थ में कहा गया 'ऋते ज्ञानात् न मुक्ति'। किंतु पाश्चात्य ज्ञानमीमासा का जो खण्ड हमारे विवेचन का विषय है, तत्त्वमीमासा के निराकरण के बाद आया है। यहाँ मानव ज्ञान की सीमा को आनुभविक ज्ञान तक सीमित कर तत्त्वमीमासा को निरर्थक घोषित किया गया है तथा ज्ञानमीमासा को स्वतः साध्य बतलाया गया है।

ज्ञानमीमासा की सीमाओं में भी भेद है। पाश्चात्य अनुभववाद ज्ञान की अनुभावेत्तर मीमासों का निषेध करता है। किंतु भारतीय दार्शनिक ज्ञान की सीमा में पारमार्थिक ज्ञान को भी रखता है। ज्ञान का चरम उद्देश्य बस ज्ञान है और अपने चरम रूप में ज्ञान ही ब्रह्म है। यहाँ ध्यातव्य है कि पाश्चात्य बुद्धिवादी भी पारमार्थिक ज्ञान को असंभव नहीं कहता। देकार्त प्रभृति बुद्धिवादियों ने अन्तः अनुभूति के द्वारा ईश्वर के ज्ञान की बात की। तब भी पाश्चात्य और भारतीय ज्ञानमीमासा की सीमाओं में इतना भेद अवश्य है कि भौतिकवादी चार्वाक के अतिरिक्त वहाँ कोई भी दार्शनिक इस विगुह अर्थ में अनुभववादी नहीं है कि अनुभव के पूर्व और परे ज्ञान नहीं और न यहाँ कोई भी दार्शनिक इस विगुह-अर्थ में बुद्धिवादी है जो समस्त आनुभविक ज्ञान की महत्ता नकार

दे। अद्वैत वेदान्ती यद्यपि पारमार्थिक अथ भे समस्त जगत को मिथ्या कहते हैं कि तु घटादि के ज्ञान को स्वप्नवत् मिथ्या अथवा भ्रामक नहीं कहते। वेदाति तयो के अनुसार इम अनुभविक जगत की भी सत्ता है (प्रातिमासिक सत्ता) और यह आनुभविक जगत का प्रत्येक ज्ञान जो अनधिगत और अबाधित है, प्रमा रूप है। पाश्चात्य दशन की यह विशेषता है कि वहा जो जितना प्रखर अनुभववादी है अनुभवेत्तरज्ञान को उतना बलपूर्वक नकारता है तथा जो जितना प्रबल बुद्धिवादी है आनुभविक ज्ञान को उतनी ही प्रचण्डता से अस्वीकार करता है। पाश्चात्य जगत म काट इन दोनों परम्पराओ के विरोधी हैं। वे अनुभव और बुद्धि का सम वय स्थापित करते हैं। दूसरी ओर भारतीय दशन की विचित्रता इसम है कि यहाँ न कोई प्रचण्ड बुद्धिवादी है न कट्टर अनुभववादी (चावाक इसके अपवाद हैं)। यहा का प्रत्येक दाशनिक आनुभविक ज्ञान की शुद्धता पर बल देता है आनुभविक ज्ञान की शुद्धता के प्रति कटिबद्धता ही मानव को सम्पक दष्टि दती है पारमार्थिक सत्यो का साक्षात्कार होता है। इस प्रकार भारतीय ज्ञानमीमासा मे आनुभविक और अनुभवेत्तर ज्ञान का अदभुत सम वय देखने को मिलता है।

भारतीय दाशनिक प्रमा के तीन सघटक तत्व बताता है—प्रमाती, प्रमेय और प्रमाण। कुछ भारतीय ज्ञानमीमासका के मतानुसार प्रमा प्रमाता और प्रमेय के बीच का सम्बन्ध है तथा प्रमाण इन सम्बन्ध को स्थापित करने वाला माध्यम है। किंतु सभी दाशनिक प्रमा को ज्ञाता और ज्ञेय के सम्बन्ध के द्वारा उत्पन्न नहीं मानते साध्य, वदा त और जैन आत्मा को चेतय स्वरूप मानते हैं। फलत उनके अनुसार प्रमा प्रमेय (नेय वस्तु) तथा चेतय स्वरूप प्रमाता (ज्ञाता) के बीच स्थयी सबध है। साध्य वदा त और जन मतानुसार आत्मा की चेतना निरक्षेप है। ज्ञेय या प्रमेय के उपस्थित नहीं होने पर भी आत्मा का चेतय स्वरूप तिरोहित नहीं होता। इसके विपरीत मीमासा तथा याय वैशेषिक चेतय को आत्मा का जागृतुक लक्षण कहते हैं। उनके अनुसार जब ज्ञेय वस्तु से आत्मा का सम्पक होता है तनी चेतना अथवा ज्ञान की उत्पत्ति होता है। इसी भाति बौद्ध चेतना को कि ही विशिष्ट परिस्थितियो मे आत्मा के भीतर उत्पन्न मानत हैं। बौद्ध मतानुसार यह व्युत्पन्न चेतना भी स्थायी नहीं, क्षणिक है। साध्य, योग और वेदा त दो प्रकार की चेतना का भेद करते हैं—स्वरूप चेतय तथा वृत्ति चेतय। स्वरूप चेतय आत्मा चेतय स्वरूप है। इस रूप मे आत्मा स्थायी ज्ञान है। वृत्ति चेतय लौकिक ज्ञान की व्याख्या प्रस्तुत करता है, जैसे पीत वस्तु के सम्पर्क म आने पर पीत वस्तु का ज्ञान उपस्थित होता है और वस्तु के हट जाने पर पीत वस्तु की चेतना लुप्त हो जाती है। इस प्रकार वृत्ति चेतय से आनुभविक ज्ञान की व्याख्या होती है। तथापि सारय और वेदात ज्ञानमीमासा मे एक मौलिक भेद यह है कि जहा साध्य ज्ञाता और नेय का भेद पारमार्थिक दृष्टि से सत्य मानता है वहा वेदान्त ज्ञानमीमासा म पारमार्थिक दृष्टि से ज्ञाता और नेय अद्वय है। वेदात ज्ञानमीमासा म अपने चरम रूप मे आत्मा अथवा ब्रह्म ही ज्ञाता, और ज्ञान सब है। इस प्रकार वेदात मतानुसार ज्ञाता और ज्ञेय के बीच का सबध बाह्य नहीं और न यह सबध शाश्वत द्वैत का है।

पाश्चात्य दशन मे रसेल भी नान को मन और बाह्य जगत के बीच का सम्बन्ध मानते हैं।¹ रसेल के दशन मे मन ज्ञाता है तथा वस्तु ज्ञेय। किन्तु रसेल नान की उत्पत्ति की व्याख्या जिस प्रकार के सम्बन्ध के द्वारा करते हैं वह सम्बन्ध सारथी और वेदान्तियों के सम्बन्ध से भिन्न है। साम्य जहाँ ज्ञान को द्वैत का सम्बन्ध कहता है (ज्ञाता और ज्ञेय के बीच का द्वैत) तथा वेदाती जिस सम्बन्ध की व्याख्या द्वैत के द्वारा करता है रसेल उसे बहुगुण सम्बन्ध (मल्टीपुलरिलेशन) कहते हैं। रसेल के अनुसार यह सम्बन्ध मन, वस्तु तथा प्रतिज्ञप्ति के बीच का सम्बन्ध है।

वस्तुतः ज्ञान को इस प्रकार सम्बन्ध के रूप में परिभाषित करने वाले सिद्धांत नान के सम्बन्ध-सिद्धांत (रिलेशन थ्योरी ऑफ नालेज) के अंतर्गत रखे जाते हैं। ज्ञान को परिभाषित करने के लिये मुख्यतः चार निम्नलिखित सिद्धांत दिये गये हैं—

- 1 ज्ञान द्रव्य है।
- 2 ज्ञान गुण है।
- 3 ज्ञान क्रिया है।
- 4 ज्ञान सम्बन्ध है।

1 ज्ञान द्रव्य है—इस मत के समर्थक वेदान्ती और साह्य है। जिनके अनुसार आत्मा ज्ञान स्वरूप है। ज्ञान को द्रव्य कहने का अर्थ यह नहीं है कि यह पुरुष अथवा ब्रह्म अथवा आत्मा से भिन्न कोई पदार्थ है वरन् पुरुष अथवा ब्रह्म अथवा आत्मा स्वतः ज्ञान स्वरूप है।

2 ज्ञान गुण है—नैयायिक ज्ञान को आत्मा का आगतुक लक्षण कहते हैं। नयायिकों के अनुसार ज्ञान द्रव्य नहीं हो सकता क्योंकि यह किसी को उत्पन्न नहीं कर सकता। नयायिकों के अनुसार ज्ञान गुण है और यह गुण किसी नैतिक वस्तु का नहीं है और न यह अर्थ भौतिक गुणों की तरह है।² नान आत्मा का गुण है। रामानुजाचार्य के अनुसार नान आत्मा का अनिवाय लक्षण है। पाश्चात्य जगत में बुद्धिवादी देकात इसी मत के समर्थक हैं। देकात के अनुसार विस्तार जड़ का तथा विचार आत्मा का गुण है।

यहाँ नयायिक, वशेषिक, रामानुज या देकात जब नान को गुण के रूप में परिभाषित करते हैं तो वे नान अथवा चेतना अथवा विचार को व्यापक अर्थ में प्रयोग करते हैं। देकात विचार अथवा चिंतन के अंतर्गत समस्त चेतन क्रियाओं को रखते हैं जिनमें जानना अथवा प्रमा भी है। भारतीय दार्शनिक भी ज्ञान के अंतर्गत प्रमा अप्रमा दोनों को रखते हैं।

3 ज्ञान क्रिया है—साधारणतः यह समझा जाता है कि ज्ञान न द्रव्य है और न गुण वरन् यह क्रिया है। बौद्ध³ तथा भाट्ट भीमासक⁴ ज्ञान को सक्रमक क्रिया समझते हैं। पाश्चात्य जगत में बगसा, काट, स्पेंसर भी इसी मत के समर्थक हैं।⁵

किन्तु नयायिक इस मत का खण्डन करते हैं कि नान क्रिया है। नयायिकों के अनुसार नान की क्रिया समझने की भूल, भाषा में नान शब्द के प्रयोग के कारण होती है। नैयायिकों के अनुसार भाषा में नान को सक्रमक क्रिया की तरह किया जाता है। इस

ऐसा भ्रम होता है कि ज्ञान क्रिया है। एयर भी ज्ञान को क्रिया के अर्थ में अस्वीकार करते हैं। एयर के अनुसार ज्ञान यदि क्रिया होती तो हम आसानी से पूछ सकते हैं कि यह किस देश काल में सम्पादित होती है। किन्तु हम जब भी किसी तथ्य को जानते हैं काल व जगत् की किसी विशेष खण्ड में नहीं जानते।

4 ज्ञान सम्बन्ध है—ज्ञान को बहुधा सम्बन्ध के रूप में परिभाषित किया जाता है। पाश्चात्य जगत् में रसेल इसी मत के समर्थक हैं। मूर तथा ब्रॉड ने भी स्वीकार किया है कि ज्ञान इन्द्रिय दत्त तथा लक्षणों के बीच का सम्बन्ध है।⁶

भारतीय दशन में भी जैसा कि हम देख चुके हैं प्रमा को प्रमाता तथा प्रमेय के बीच के सम्बन्ध के रूप में समझने की चेष्टा की गई है। किन्तु इसे सम्बन्ध सिद्धांत नहीं समझना चाहिए। भारतीय दशन में ज्ञान का मुख्यतः द्रव्य गुण और क्रिया के रूप में परिभाषित किया गया है। भारतीय दार्शनिक जब यह कहते हैं कि प्रमाता और प्रमेय के बीच सम्बन्ध स्थापित होना पर प्रमा उदित होता है तो वे मात्र प्रमा की उत्पत्ति की व्याख्या करते हैं। वस्तुतः कोई भी ज्ञान किस प्रकार उत्पन्न हुआ? और उस ज्ञान का स्वरूप क्या है? ये दोनों दो प्रश्न हैं। भारतीय दार्शनिक जब ज्ञान को ज्ञाता और ज्ञेय के बीच सम्बन्ध स्थापित होने पर उत्पन्न कहते हैं तो यहाँ व्याख्या ज्ञान की उत्पत्ति की होती है तथा जब ज्ञान को क्रिया अथवा द्रव्य अथवा गुण के रूप में परिभाषित करते हैं तो वे यह बताते हैं कि ज्ञान स्वरूप कैसा है।⁷

(क) ज्ञान की उपाधियों को पर्याप्तता की परीक्षा—अपनी अब तक की विवेचना में हमने पाया कि भारतीय दार्शनिक प्रमा को जितनी भी पर्याप्त और अनिवार्य उपाधियाँ बताता है वे दोष मुक्त नहीं हैं। पाश्चात्य दशन में भी हमने देखा कि ज्ञान की उपाधियाँ ज्ञान के स्वरूप को ठीक ठीक स्पष्ट नहीं कर पाती। यहाँ यह भी दिखाने की चेष्टा की है कि जानने की ये तीन उपाधियाँ पर्याप्त नहीं हैं।

एडमण्ड एल० गेटियर ने अपने लेख इज जस्टिफायड टू बिब्लिफ नालेज?⁸ में यह प्रमाणित करने की चेष्टा की है कि प की सत्यता में विश्वास अगर प्रामाणिक है तब भी स्थिति जानने की नहीं हो सकती है। उसी आधार पर उन्होंने चिज्म के इस मत का कि प के लिये उचित प्रमाण चाहिए⁹ तथा एयर के इस मत का कि प की सत्यता के प्रति विश्वास अधिकृत होना चाहिए¹⁰ का खण्डन किया है। इसके लिये उन्होंने दो ऐसी प्रतिनित्तियाँ प्रस्तुत की हैं जो गेटियर के अनुसार जानने की तीनों शर्तों को पूरा करती हैं तथापि वे जानने की स्थितियाँ नहीं हैं।

प्रथम उदाहरण—स्मिथ और जॉन दो मित्र हैं जिन्होंने एक ही नौकरी के लिये आवदन पत्र दिया है। ज्ञान के पास निम्नलिखित प्रतिनित्तियों के लिये सबल प्रमाण है—

(क) ज्ञान ही वह व्यक्ति है जिसे नौकरी मिलेगी और ज्ञान के पाकेट में दस सिक्के हैं।

प्रतिनित्तियों (क) में विश्वास करने के लिये उसके पास प्रमाण यह है कि (ख) स्मिथ से उस कम्पनी के सर्वोच्च पदाधिकारी ने कहा है कि अतः इस नौकरी के लिये ज्ञान ही चुना जाएगा और स्मिथ ने अभी थोड़ी देर पहले ज्ञान के पाकेट में हाथ डालकर

उमके सिक्के गिने हैं कि जॉन के पाकेट मे दस सिक्के हैं। अब, (क) के आधार पर ज्ञान यह जानने का दावा कर सकता है कि—(ग) वह व्यक्ति जिसके पाँकेट मे दस सिक्के हैं, नौकरी प्राप्त करेगा।

किंतु अतत स्थिति बदल जाती है। यद्यपि कि स्मिथ इससे अनभिज्ञ था, स्मिथ के अपने पाकेट मे भी दस सिक्के थे और अतत वह नौकरी भी जॉन को न मिल कर स्मिथ का ही मिलती है।

इस स्थिति मे यद्यपि कि प्रतिज्ञप्ति (ग) (i) सत्य भी है, (ii) इसम स्मिथ को विश्वास भी था (iii) और इस प्रतिज्ञप्ति मे विश्वास करने के लिये स्मिथ के पास पर्याप्त प्रमाण भी था। तथापि इस स्थिति मे यह नहीं कहा जा सकता कि स्मिथ (ग) को जानता था।

द्वितीय उदाहरण (च) जॉस के पास एक फोड है। मान लिया जाय कि प्रतिज्ञप्ति (च) मे विश्वास करने के लिये स्मिथ के पास प्रमाण है कि जहा तक स्मिथ को याद आता है उसने हमेशा ही जॉस के पास एक फोड देखी है और कई बार उस फोड मे जिसे कि स्मिथ चला रहा था जॉस घूम भी चुका है। स्मिथ का एक दूसरा मित्र ब्राउन है जिसके बारे मे स्मिथ नहीं जानता कि इस समय ब्राउन कहा है। अब वह (च) के आधार पर निम्नलिखित प्रतिज्ञप्तिया स्थापित करता है—

(छ) या तो जास के पास एक फोड है अथवा ब्राउन इस समय बोस्टन मे है।

(ज) या तो जॉस के पास एक फोड है अथवा ब्राउन इस समय वासिलोना मे है।

(झ) या तो जॉस के पास फोड है या ब्राउन एव इस समय लंदन मे है।

ये तीनों प्रतिज्ञप्तिया चूकि (च) पर आधारित हैं और (च) पर विश्वास के लिये स्मिथ के पास अच्छे प्रमाण भी है अतः स्मिथ ने आसानी से (च) स (छ) और (ज) निगमित किया। चूकि ये प्रतिज्ञप्तिया वैकल्पिक हैं और इन सभी प्रतिज्ञप्तियों का एक अनुवाद सत्य है। अतः ये तीनों प्रतिज्ञप्तिया सत्य है।¹¹

पर तु आगे चलकर ऐसा पाया जाता है कि वस्तुतः जॉस बराबर जिस फोड मे घूमता देखा गया था, वह फोड जास के पास नहीं थी, वह फोड जास ने किराए पर ले रखी थी और ब्राउन वस्तुतः उस समय वासिलोना (प्रतिज्ञप्ति (ज) मे इंगित स्थान पर) उपस्थित था।

इस स्थिति मे यद्यपि (i) (ज) प्रतिज्ञप्ति सत्य है (ii) (ज) मे स्मिथ को विश्वास है (iii) (ज) मे विश्वास करने के लिये स्मिथ के पास पर्याप्त कारण हैं तथापि यह नहीं कहा जा सकता कि स्मिथ (ज) प्रतिज्ञप्ति को जानता था।

अब हम असंग-अलग इन दोनों उदाहरणों की जांच करेंगे। प्रथम उदाहरण मे प्रतिज्ञप्ति (ग) के जानने की बात की गई है जो नेटियर के अनुसार जानने की तीनों बातों को पूरा करती है। किंतु वह जानने की स्थिति नहीं कही जा सकती है। यहा हम

देखें कि प्रोफेसर नहोब्य प्रोफेसर (क) और प्रोफेसर (ग) को उडबड कर देते
 जब वह प्रोफेसर (ग) के जानने की बात करते हैं तब तब तक ये नच है कि प्रोफेसर
 (1) (ग) सत्य है (2) स्मिथ को प्रोफेसर (ग) में विश्वास है परन्तु (3) उ
 पास प्रोफेसर (ग) को नो विश्वास के लिये उचित प्रमाण तक नहीं है। क्योंकि प्रोफेसर
 (ग) में विश्वास वह प्रोफेसर (क) के आचार पर करता है। जित प्रोफेसर में विश्वास
 करने लिये उसके पास (उ) प्रमाण है। किन्तु (ख) प्रमाण सत्य नहीं है और अत्य प्रमा
 के आचार पर विश्वास के ज्ञान होने की बात वही भी नहीं कही गई है। अब कहना ग
 हाता कि उसे (क) का ज्ञान है और चूकि उसे (क) का ज्ञान नहीं है तथापि वह (1
 पर विश्वास करक (ग) प्रोफेसर स्थापित करता है। अब इस स्थिति में यह उही क
 जा सकता कि उक्त बात (ग) के लिये उचित प्रमाण है। क्योंकि उचित प्रमाण वही
 नकत है जो कन-मे-कन नत्य अवश्य हो। चूकि (क) सत्य नहीं है अतः यह (ग)
 प्रमाण नहीं हो सकता। वही कारण है कि ऊपर से ऐसा प्रतीत होने पर भी कि (ग)
 जानने की सही स्थिति को स्थिर पूरा कर रहा है, यह जानने की स्थिति वही
 पाती। क्योंकि वस्तुन यह जानने की तीसरी शत—सत्यता में विश्वास का उचित प्रम
 नहीं पूरी कर पाना।

पुनः (ग) प्रतिज्ञप्ति क विश्लेषण से एक और बात सामने आती है—यह बात
 जिसक पॉकेट म दस सिक्के हैं नौकरी प्राप्त करेगा, के दो अर्थ हो सकते हैं—

- (1) वे सभी व्यक्ति नौकरी प्राप्त करेंगे जिनके पॉकेट में दस सिक्के हैं, य
 - (2) जिन व्यक्तियों के पॉकेट म दस सिक्के हैं उही व्यक्तियों में से न
- नौकरी प्राप्त करेगा।

यहा प्रतिज्ञप्ति (ग) स्थिति (2) को ही संकेत करती है। क्योंकि यहाँ नौकरी कोई भी
 ही व्यक्ति पा सकेगा। यहा हम देखते हैं कि जॉस के पॉकेट म भी दस सिक्के हैं अ
 स्मिथ क पॉकेट म भी। इन दोनों में से कोई भी व्यक्ति अगर नौकरी प्राप्त करता है
 प्रतिज्ञप्ति सत्य होगी। अब स्मिथ नौकरी प्राप्त कर लेता है। अतः (1) सत्य प्रमाण
 सत्य होती है, (2) इस प्रतिज्ञप्ति को सत्यता में स्मिथ को विश्वास भी है, (3) यहा
 यह प्रश्न फिर उठता है कि क्या उसके पास इनी प्रतिज्ञप्ति (ग) के लिये प्रमाण भी पा
 विश्वास ही नहीं। जान को नौकरी मिलगी यह प्रमाण प्रतिज्ञप्ति (क) का प्रमाण भी
 का नहीं। और यहा (ग) के जानने की बात की जा रही है, (क) के प्रमाण की बात
 पुनः यहा हम देख रहे हैं कि (ग) प्रतिज्ञप्ति के प्रमाण को मानने की बात प्रमाण भी
 सकती है कि स्मिथ के पास (ग) का प्रमाण नहीं है।

दुमरे उदाहरण म भी यही प्रश्न आता है कि जिन प्रमाण (ग) का प्रमाण
 मानते हैं वह वस्तुतः क्या (च) का प्रमाण है? प्रोफेसर (ग) को (1) का प्रमाण
 है। पर तु यहा तक ठीक है कि (ज) (च) का प्रमाण है। प्रमाण का
 जाता है कि (च) को (ज) का प्रमाण प्रमाण का प्रमाण। प्रमाण का प्रमाण
 आनी है कि जो प्रतिज्ञप्ति स्वतः असाध्य हो, यह प्रमाण प्रमाण का प्रमाण

है ? यहाँ तो (च) स्वतः अप्रमाणित है क्योंकि उसके पक्ष में जो प्रमाण दिए गए हैं वही प्रमाण सत्य नहीं है। इस प्रकार हम पाते हैं कि दूसरी स्थिति को भी जानने की सच्चा प्रमाण में अभाव नहीं दी जा सकती।

इस प्रकार हम पाते हैं कि गेटियर अपने विवेचन में यह स्थापित करने में सफल नहीं हो पाते कि ज्ञान की दी गई तीनों शर्तें न तो पर्याप्त हैं और न अनिवार्य।

(ख) तथ्यात्मक ज्ञान की उपाधि तथ्यात्मक ज्ञान के क्षेत्र में अनिवार्यता का दावा नहीं किया जा सकता—इस कथन पर दो मत नहीं हो सकते, किंतु क्या इनके लिये किसी अनिवार्य शर्त की बात की जा सकती है ? निश्चय ही दोनों दो प्रतिपत्तियाँ हैं कि (1) तथ्यात्मक ज्ञान के लिये अनिवार्य शर्तों की स्थापना ही सम्भव नहीं है तथा (2) तथ्यात्मक ज्ञान की जो शर्तें बतायी गई हैं वे अनिवार्य नहीं हैं, क्योंकि (1) यह प्रतिष्ठित करता है कि अगर दी गई सभी उपाधियाँ अनिवार्य नहीं हों तब भी इनके अतिरिक्त क्या कुछ अन्य उपाधियाँ अनिवार्य होने की बात की जा सकती है ? हम देखेंगे कि तथ्यात्मक ज्ञान दाना प्रश्नों का उत्तर निषेधात्मक ही होगा।

कथन (2) को लें। ज्ञान की तीन उपाधियाँ बतायी गई हैं, इनमें से हम पहली उपाधि को लें कि प के ज्ञान होने की अनिवार्य उपाधि यह है कि प सत्य हो। हम रखेंगे कि प के ज्ञान होने की अनिवार्य शर्त यह है कि प सत्य हो तथा प अनिवार्यतः सत्य है। दोनों कथन सदैव एक ही हैं। तब भी जबकि प अनिवार्यतः सत्य है तब भी अनिवार्यता उपाधि का सदैव नहीं सत्य के सदैव में ही व्यवहृत कहा जाय। जब कहते हैं कि प अनिवार्यतः सत्य हो तो इसका अर्थ यह है कि प की असत्यता की सम्भावना भी शून्य नहीं रह और जब हम यह कहते हैं कि प का ज्ञान होने की अनिवार्य शर्त यह है कि प सत्य है तो हमारा अभिप्रेत यह सिद्धांत है कि अगर यह स्थिति सही है तो यह स्थिति भी सही होगी अथवा नहीं होगी। इस प्रकार प के ज्ञान होने की अनिवार्य उपाधि है कि प सत्य ही का अर्थ है कि अगर प असत्य है तो यह ज्ञान नहीं है।

जब यहाँ दो कठिनाइयाँ आती हैं। एक तो यह कि प असत्य है तो यह ज्ञान नहीं है का अर्थ यह है कि प का ज्ञान होने का अर्थ सत्य होना ही है, प का ज्ञान होने का अर्थ यह आसन्न है कि प का असत्यता की कोई सम्भावना नहीं है। अतएव हम इस एक भी स्थिति दिया जा सकता है कि प का ज्ञान होने का अर्थ यह आसन्न है कि प अनिवार्यतः सत्य है। अब अगर प कोई तथ्यात्मक प्रतिपत्ति है जो यह हमें यह ही पुरुष है कि तथ्यात्मक प्रतिपत्ति का अविचार का यह अर्थ है कि प असत्य है तो ज्ञान की शर्त उपाधि का क्या अर्थ है या अर्थ है कि प अनिवार्यतः सत्य है।

द्वितीयतः अगर हम कदापि सुनते हैं कि तथ्यात्मक प्रतिपत्ति की अनिवार्यता का अर्थ है कि प असत्यता (या अज्ञान नहीं है) का भी यह अर्थ उक्त प्रमाण है कि अगर कोई तथ्यात्मक प्रतिपत्ति अथवा परन्तु कि यदि अविचार है तो भी यह अर्थ है कि प असत्य है ? या अर्थ है कि प असत्यता का अर्थ है कि प अनिवार्यतः सत्य है ?

यहाँ प को मृत्यु जानने के लिये सत्यता के विभिन्न सिद्धांतों का उल्लेख किया जा सकता है किन्तु यहाँ जो प्रश्न पूछा जा रहा है उसका उत्तर सत्यता के सिद्धांत नहीं होंगे। वस्तुतः इस कथन में ही चक्र दोष है कि ज्ञान का स्वरूप निर्धारित करने के लिये हम तीन उपाधियाँ या कुछ उपाधियों की बात करें और उन उपाधियों के स्पष्टीकरण के लिये पुनः उसमें ज्ञान शब्द का प्रयोग कर दें। यहाँ बात बिल्कुल वही है। हम पूछ रहे हैं कि हम कब कहेंगे कि हम प को जानते हैं? उत्तर में हम यह मिलता है कि प सत्य हो जिससे अनिवायत यह प्रश्न निःसृत होता है कि हम प को मृत्यु कैसे जानते हैं? यहाँ प को सत्य जानने के पक्ष में हम चाहें जितनी विवेचना कर जाय पर जैसे ही हम विवेचना करने को प्रस्तुत हूँ यह बात प्रमाणित हो जायगी कि प को जानने की अनिवाय उपाधि यह है कि प को मृत्यु जाना जाय। यह कथन उस कथन से भिन्न नहीं है कि जाने का अर्थ यह है कि कोई यहाँ से चला जाय। यह परिभाषा का दोष है कि हम जिस चीज की परिभाषा बता रहे हैं अथवा जिस पद का अर्थ स्पष्ट कर रहे हैं स्पष्टीकरण के क्रम में पुनः उसी शब्द को व्यवहृत कर रहे हैं।

यही बात ज्ञान की किसी भी उपाधि में सम्बन्ध में कही जा सकती है। जब हम कहते हैं कि प के ज्ञान के लिये आवश्यक है कि हम प की सत्यता में विश्वास हो तो पुनः यहाँ प्रश्न आ जाता है कि हम कैसे जानेंगे कि क को प की सत्यता में विश्वास है या क का विश्वास युक्ति-पूर्ण है? और जैसे ही जानना की व्याख्या का विश्वास के या प्रमाण के सन्दर्भ में करने को हम बढ़ते हैं, विश्वास या प्रमाण की व्याख्या में चाहे हम जितने सफल रहें, ज्ञान की व्याख्या में असफल हो जाते हैं।

इस प्रकार, न मात्र ज्ञान की यही तीन शर्तें अनिवायें कह देने पर घपला पैदा करती हैं, वरन् ज्ञान की जब भी कोई शर्त बतायी जाएगी वह घपला ही पैदा करेगी क्योंकि तुरन्त यह प्रश्न आएगा — इस शर्त को हम कैसे जानते हैं? और जब तक जानना का स्वरूप हम निर्धारित नहीं कर लेते यह बता सकते कि हम इन शर्तों को कैसे जानते हैं।

(ग) क्या ज्ञान अपरिभाष्य है? ऊपर हमने देख लिया कि ज्ञान की पर्याप्त और अनिवाय उपाधि को बताने में चक्रक दोष होता है। तब क्या ज्ञान को परिभाषित करने की चेष्टा व्यर्थ है? किन्तु ज्ञान तो मानव प्राप्त करता ही है और दैनिक जीवन में जानने अथवा प्रमा के सत्य और असत्य दावे में व्यक्ति आसानी से अंतर भी कर लेता है। अतः जानना अथवा प्रमा किस स्थिति की सजा है यह हम अवश्य जानते हैं। कि तु जब हम यह कहते हैं कि हम प्रमा अथवा जानने की ठीक-ठीक दोषरहित और सामान्य परिभाषा नहीं दे पाते तो हम अब तक की अपनी असफलता का लेखा जोखा दे रहे होते हैं। इससे जानना अथवा प्रमा का अपरिभाष्य होना सिद्ध नहीं होता। कि तु जानना अथवा प्रमा की पर्याप्त और अनिवाय उपाधियाँ क्या हों? जब इनकी खोज में ही चक्रक दोष आता है तो इसे कैसे परिभाषित किया जा सकता है?

किन्तु समस्या की अधिक गहराई में उतरने से पाते हैं कि ज्ञान को अपरिभाष्य कह देना एक सतही समाधान है। यहाँ हमें इस प्रश्न का उत्तर जान लेना चाहिये कि जब

सन्दर्भ

- 1 रसेल, बी०, एसेज इन फ्रीटिकल रियलिज्म, पृ० 89
- 2 चटर्जी सतीशचन्द्र, दि न्याय थ्योरी ऑफ नॉलेज, पृ० 12
- 3 न्याय बिन्दु टीका, प्रथम अध्याय ।
- 4 शास्त्र दीपिका, पृ० 56
- 5 चटर्जी, सतीशचन्द्र, दि न्याय थ्योरी आफ नॉलेज, पृ० 15
- 6 वही, पृ० 16 17
- 7 वही, पृ० 17-18
- 8 ग्रीफिय, ए० फिलिप्स, (स) नॉलेज एंड विलीफ, पृ० 144-146
- 9 चिज्म, आर० एम०, परसिर्विंग, ए फिलसासफिकल स्टडी, पृ० 16
- 10 एयर, ए० जे०, प्रोब्लेम ऑफ नॉलेज, पृ० 34
- 11 सुपीज पटिक, एन इण्ट्रोडक्शन टू लॉजिक, पृ० 5

० ०

परिशिष्ट—एक

अनूदित पद-सूची (हिन्दी-अंग्रेजी)

अवघ	Invalid
असत्यता	Falsity
अभिकथन	Statement
असदिग्ध	Indubitable
असाक्षात् रीति से प्रमाण युक्त	Indirectly evident
अनीपाधिक	Unconditional
अन्तर्दृष्टि	Insight
अनिवायता	Certainty
अनिवाय उपाधि	Necessary Condition
अस्तित्व	Existence
अत अनुभूतिवाद	Intuitionism
अज्ञेयवाद	Agnosticism
अन्तर्निरीक्षण	Introspection
अनुलम्बता	Implication
आत्मप्रदशक	Self presentty
आत्मगत	Subjective
आस्तिक	Orthodox
आनुभविक	Empirical
आभासिक जगत	Phenomenal World
आगमन	Induction
आधार वाक्य	Premise
आकस्मिक लक्षण	Accompanying character
इन्द्रिय प्रदत्त	Sense-data
इन्द्रिय सवेदन	Sense-experience
उपाधि	Condition
उपयोगितावाद	Pragmatism
उत्तरानुभविक	A Posteriori

औपाधिक	Conditional
कुलक	Set
गुणात्मक	Qualitative
जानना	To know
जटिल प्रत्यय	Complex Idea
तकनिष्ठ अनुभववाद	Logical Positivism
तार्किक	Logical
तत्त्वमीमासा	Metaphysics
तकनिष्ठ परमाणुवाद	Logical Atomism
तकशास्त्र	Logic
तथ्य	Fact
तथ्यगत	Factual
तादात्म्य	Identity
दोषरहित रूप से प्रमाणयुक्त	Non defectively evident
निणय	Judgement
निश्चयात्मकता	Certainty
नास्तिक	Hetrodox
निरपेक्ष प्रतिज्ञप्ति	Categorical Proposition
निरपेक्ष सत्यता	Absolute Certainty
नैतिक आश्वासन	Moral Assurance
निगमनात्मक	Deductive
निगमित	Derived
परिमाणात्मक	Quantitative
परमतत्व	Ultimate Reality
पारमार्थिक ज्ञान, तत्त्वमीमासीय ज्ञान	Metaphysical Knowledge
परिभाषा	Definition
प्रतिज्ञप्ति	Proposition
पर्याप्त उपाधि	Sufficient condition
पद	Term
पारिभाषिक लक्षण	Defining character
पुनरुक्ति	Tautology
प्रत्यक्ष, प्रत्यक्षीकरण	Perception
प्रागनुभविक	A Priori
प्राक्कल्पना	Hypothesis
प्रमाण	Evidence

प्रत्ययवाद	4 Idealism
बोध	Cognition
बहुगुण सबध	Multiple Relation
भाषागत	Linguistic
मौलिक अभिकथन	Basic Statement
विधेय	Predicate
विश्वास	Belief
वैध	Valid
विश्लेषण	Analysis
वैकल्पिक प्रतिज्ञप्ति	Disjunctive Proposition
वृत्ति	Disposition
वस्तुगत	Objective
व्युत्पन्न रूप से	Derivatively
वाक्य का अभिप्राय	Significance of a Sentence
वास्तववाद	Realism
वस्तुस्थिति	State-of affair
स्वरूप	Nature
सभावना	Possibility
सरल प्रत्यय	Simple Idea
सत्यता	: Truth
साक्षात् रीति से प्रमाण युक्त	Directly Evident
सप्रत्यय	Concept
सुस्पष्ट और सुभिन्न	Clear and Distinct
सशय	Doubt
सशयवाद	Scepticism
स्वतः प्रामाण्य	Self evident
ससक्तता	Coherence
सवाद	Correspondence
सत्यापन	Verification
स्वतोव्याघाती	Self-Contradictory
सवदन	Sensation
सवृत्तिवाद	Phenomenalism
सरचनात्मक समानता	Structural Similarity
हेत्वाश्रित प्रतिज्ञप्ति	Hypothetical Proposition
ज्ञानमीमासा	Epistemology

ज्ञान

ज्ञान के साधन

ज्ञेय

ज्ञाता

Knowledge

Sources of Knowledge

Object of Knowledge

Knower

• — •

परिशिष्ट—दो

हिन्दी/संस्कृत ग्रन्थ-सूची

अद्वैत सिद्धि ईशोपनिषद्	निणयसागर मुद्रणालय, बम्बई, सन 1917। हिन्दी टीका सहित, गजाधर प्रसाद, स्टैण्डर्ड प्रिन्टर्स, गया।
ईशावास्योपनिषद्	हिन्दी टीका सहित, गजाधर प्रसाद, स्टैण्डर्ड प्रिन्टर्स, गया।
ऋग्वेदसहिता	प० रामगोविन्द त्रिवेदी, प० गौरीनाथ झा, वैदिक पुस्तकमाला, कृष्णगढ़, सुल्तानगंज, भागलपुर, आश्विन, 1988 विक्रमीय।
केनोपनिषद् चार्वाक दशन	स्वामी सवदानन्द, रामकृष्ण मठ, सन् 1943। आचार्य आनन्द झा, हिन्दी समिति, सूचना विभाग, लखनऊ।
चार्वाक दशन की शास्त्रीय परीक्षा	डॉ० सवदानन्द पाठक, चौखम्भा प्रकाशन, वाराणसी, सन् 1965।
छादोग्योपनिषद् जैन दशन	गीता प्रेस, गोरखपुर। डॉ० महेंद्र कुमार, एम० ए०, आयाचार्य, श्री गणेश प्रसाद वर्णी जन ग्रन्थमाला, काशी, द्वितीय संस्करण, सन् 1966।
जनन्याय खण्डखाद्यम	श्री यशोविजय सूरी, चौखम्भा संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी 1, सन् 1966।
तकभाषा	केशव मित्र, व्याख्याकार, आचार्य विश्वेश्वर सिद्धांत शिरोमणि, चौखम्भा संस्कृत सीरीज ऑफिस, वाराणसी-1।
तत्त्वचिन्तामणि (प्रामाण्यवादान्त प्रथम खण्ड)	गणेशोपाध्याय, महाराज महेश ठक्कर कृत दण्ड सहित, मिथिला इन्स्टीच्यूट ऑफ पोस्ट ग्रेजुएट स्टडीज एण्ड रिसर्च इन संस्कृत लनिंग, सन् 1957।
तात्पर्य टीका	भाट्ट बम्बेक, मद्रास संस्कृत सीरीज।

- तर्क सग्रह दीपिका
 तत्त्व सग्रह
 तक रेखा
 तैत्तिरियोपनिषद्
 दशनदिग्दशन
 दार्शनिक विश्लेषण परिचय
 याय दशन, भाग-1, 2
 'यायमजरी भाग 1,2
 यायदर्शनम्
 'यायरत्नमाला
 'यायविदु टीका
 'यायविदु
 'याय सिद्धांत मुक्तावलि
 'यायवतिकातात्पर्यटीका परिशुद्धि
 'यायशास्त्र की रूपरेखा
 पूर्वी और पश्चिमी दर्शन
 प्रकरणपत्रिका
 प्रयास्तपादभाष्यम्
- आचार्य आनन्द झा, उत्तर प्रदेश हिंदी ग्रन्थ
 अकादमी, लखनऊ, सन् 1976 ।
 भाग-1, 2, आचार्य शास्त्रिक्षित विरचित कमलशील
 कृत पत्रिकोपेत, स० स्वामी द्वारिकादास शास्त्री,
 बौद्ध भारती, वाराणसी, सन् 1968 ।
 सुरेन्द्र वाररलिंगे, राजस्थान हिंदी ग्रन्थ अकादमी,
 जयपुर 4, सन् 1972 ।
 स्वामी सबदानन्द, रामकृष्ण मठ, 1942 ।
 राहुल साकृत्यायन, किताब महल, इलाहाबाद,
 1947 ।
 जान हास्पस, अनुवाद गोवधन भट्ट, सुधा, विमला,
 पुनरीक्षक हरिमोहन झा, बिहार हिंदी ग्रन्थ
 अकादमी, पटना ।
 'याय सूत्र, 'यायभाष्य, 'यायवर्तिका, 'यायवर्तिका
 तात्पर्यटीका, 'यायसूत्रवृत्ति सहित । कलकत्ता संस्कृत
 ग्रंथमाला, ग्रंथक 18, कलकत्ता, सन् 1936 ।
 जयंत, चौखम्भा प्रकाशन, वाराणसी, सन् 1936 ।
 वात्स्यायनभाष्य, स० श्री नारायण मिश्र चौखम्भा
 संस्कृत संस्थान, वाराणसी, द्वितीय संस्करण, स०
 2026 विक्रमीय ।
 पाथसारथी, गायकवाड ओरियेण्टल सीरीज, बडोदा ।
 धर्मोत्तराचार्य, चौखम्भा संस्कृत सीरीज, वाराणसी,
 1, सन् 1954 ।
 धमकीर्ति, चौखम्भा संस्कृत सीरीज, वाराणसी 1,
 सन 1954 ।
 श्री विश्वनाथ भट्टाचार्य प्रणीत, यायाचार्य प०
 श्री ज्वाला प्रसाद गौड कृत हिंदी संस्कृत टीका सहित
 185 गणेश महल, वाराणसी, जुलाई, सन 1958
 बिबलायिका इण्डिका, कलकत्ता, सन् 1911 ।
 काशीनाथ उपाध्याय, भारती भवन, पटना 1, सन् 1967
 देवराज, बुद्धिवादी प्रकाशन गृह, उत्तर प्रदेश,
 द्वितीया वृत्ति ।
 चालिक्नाथ, काशी हिन्दू विश्वविद्यालय, काशी,
 सन् 1961 ।
 'यायवदती टीका सहित, अनुसंधान संस्थान,

- वाराणसेय सस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, सन् 1963 ।
- प्रमाण समुच्चय दिग्नाग, प्रमाण समुच्चयवृत्ति सहित, मसूर विश्व-विद्यालय प्रकाशन, मसूर ।
- प्रमय कमल मातण्ड निर्णय सागर मुद्रणालय, बम्बई, सन 1941 ।
- पाणिनीय व्याकरण का अनुशीलन डॉ० रामशंकर भट्टाचार्य, इण्डोलाजिक बुक हाउस, वाराणसी ।
- बोधिचर्यावतार सूत्र महाओधि सभा, सारनाथ वाराणसी, सन् 1965 ।
- बौद्ध गाय शेरवात्सकी, अनुवाद रामकुमार राय, चौखम्भा] प्रकाशन, वाराणसी, 1, सन् 1966 ।
- बौद्ध तक भाषा मोक्षकारगुप्ता विरचित, स० डॉ० रघुनाथ गिरि, प्राच्य प्रकाशन, 74 ए, जगतगज, वाराणसी ।
- बौद्ध दर्शन राहुल सांकृत्यायन, किताब महल, इलाहाबाद-सन् 1962 ।
- भामती वाचस्पति मित्र, चौखम्भा प्रकाशन, बनारस सिटी, सन् 1935 ।
- भारतीय दार्शनिक समस्याए डॉ० नन्दकिशोर शर्मा, राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, जयपुर, सन् 1976 ।
- भारतीय दर्शन की रूपरेखा एम० हिरियाना, राजकमल प्रकाशन, सन् 1973 ।
- भारतीय दर्शन स० राधाकृष्णन, भाग 1, 2, राजपाल एण्ड स स, कश्मीरी गेट, दिल्ली-6, प्रथम संस्करण 1969 ।
- भारतीय दर्शन डा० बसंत कुमार लाल, भारती भवन, पटना-1, सन् 1969 ।
- भारतीय दर्शन का इतिहास सुरेन्द्र दास गुप्ता, भाग-1, 2, 3, 4, राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी, विद्यालय मार्ग, तिलक नगर, जयपुर 4, सन् 1972 ।
- भारतीय दर्शन में अनुमान डॉ० ब्रजनारायण शर्मा, मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रंथ अकादमी, भोपाल, सन् 1973 ।
- मीमांसा दर्शनम् मीमांसा सूत्र तथा शबरभाष्य सहित । आनन्दधरम मुद्रणालय, पूना, सन् 1929 ।
- योग दर्शन महर्षि पातजलि, टीकाकार श्री हरिकृष्णदास गोयंद का, गीता प्रेस, गोरखपुर, स० 2017 ।
- वेदान्त ज्ञान मीमांसा धनश्यामदास रतन चंद मलकानी, मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रंथ अकादमी, सन् 1973 ।
- श्वेताश्वरोपनिषद् स्वामी त्यागीसानंद, रामकृष्ण मठ, मद्रास, सन् 1943 ।

परिशिष्ट—तीन

अंग्रेजी ग्रंथ सूची

- Aristotle 'Metaphysics', trans W D Ross, Oxford University Press, 1924
- Ayer, A J 'The Problems of knowledge', Penguin books, 1956
'The Foundations of Empirical knowledge' Macmillan, 1971
'Language, truth and Logic', Victor collanz Ltd, London, 1962
'Logical Positivism', The Free Press, New York, 1966
'The concept of a person and other essays', Macmillan, 1966
'The Central questions of Philosophy', Penguin books, 1976
- Bradley F H 'Principles of Logic,' Vol I & II Oxford University Press, 1928
'Appearance and Reality,' Clarendon Press, Oxford, 1930
- Bram, David 'The Nature of knowledge,' Proceedings of the Aristotelian Society, New Series Vol Lxxii
- Brentano, Franz 'The true and the evidence,' Routledge and Kegan Paul, New York, 1966
- Bhatta, Gowardhan Pd 'Epistemology of the Bhatta School of Purva Mimamsa,' Chaukhambha Sanskrit Series office, 1962

- Blanshard, B 'The Nature of Thought,' George Allen and Unwin, London, 1939
- Chatterjee, S C 'The Nayaya Theory of knowledge, second edition, University of Calcutta, 1950
- 'The Problems of Philosophy,' Second Ed University of Calcutta, 1964
- Chisolm, R M 'Theory of Knowledge'
- 'Perceiving A Philosophical Study', Ithaca, New York, 1957
- Chatterjee, P B 'Outlines of General Philosophy', Eleventh edition, The Author, 32, Beadon street, Calcutta
- Chennakesvan Sarasvati 'Concepts of Indian Philosophy,' Orient Longman, 1976
- Das Gupta, S N 'The History of Indian Philosophy, Vol I IV Cambridge University Press, 1961
- Dutta, D M 'The Six ways of knowing,' University of Calcutta, 1972
- Eames, Elizabeth Ramsden 'Bertrend Russell's Theory of Knowledge', George Allen and Unwin Ltd London, 1969
- Falckenberg, R 'History of Modern Philosophy', Progressive Publishers, Calcutta, 1962
- Finedley, J N 'Studies in Philosophy', Oxford University Press, London, 1966
- Griffiths, A Phillips 'Knowledge and Belief, Oxford University Press, 1967
- Hospers, John 'An Introduction to Philosophical Analysis,' Allied Publishers, Pvt Ltd, 1971
- Hick, John 'Faith and Knowledge', Macmillan, London, 1967
- Hobhouse, L. T 'Theory of Knowledge', Methuen and Co London, 1905
- Jha, Ganganath 'The Prabhakar School of Purva

- Mimamsa, Indian Thought, Allahabad, 1911
- Joachim, H H 'Nature of Truth', the Clarendon Press, Oxford, 1906
- James William 'Principles of Psychology,' Holt, Rinehart and Winston, New York, 1920
- Lockes, John 'An Essay concerning Human Understanding, Trans M Carlston, Collier Macmillan, 1965
- Moore, G E 'Some Main Problems of Philosophy', George Allen and Unwin Ltd London, 1962
- Moore, C A 'Essays in East West Philosophy', University of Hawai Press, Honolulu, 1951
- Malcolm, Norman 'Knowledge and Certainty, Prentice Hall International, 1963
- Prasad, Jawala 'History of Indian Epistemology, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi, 6, 1958
- Pruyser, Paul 'Between belief and Unbelief,' Sheldon Press, London, 1974
- Price, H H 'Perception,' oxford University Press, London, 1932
- Russell, B Human Knowledge, Its Scope and Limits George Allen and Unwin Ltd, London, 1948
- 'My Philosophical Developments,' Allen and Unwin, London, 1959
- 'An Inquiry into Meaning and truth, Penguin books, 1962
- 'Phylosophical Essays,' A Clarian book, Simon and Schuster, New York, First Paper back edition, 1968
- 'Mysticism and Logic', Allen and Unwin, 1917

- Reid, L A 'The Problems of Philosophy', Oxford University Press, New York, 1957
- Stace, W T 'Knowledge and truth,' Macmillan and Co Ltd London, 1923
- Smith, N K 'A critical History of Greek Philosophy, Macmillan and Co L d, London, 1964
- Satprakashsnand, Swami 'The Philosophy of David Hume', Oxford University Press, London, 1941
- Sengupta, Pradeep 'Methods of Knowledge', George Allen and Unwin Ltd London, 1941
- Sharma, C D 'An Introduction to Philosophy', Progressive Publishers, Calcutta, 1966
- Suppes, P 'A Critical Survey of Indian Philosophy', Motilal Banarsidas, Delhi, 1964
- Thilly, F 'An Introduction to Logic, Alfriend East-Klest Press, New Delhi, 1969
- Wright, W K 'A History of Modern Philosophy', Central book Depot, Allahabad, 1958
- Wittgensteine, L 'A History of Modern Philosophy, Macmillan, NewYork, 1941
- 'Philosophical Investigation', oxford University Press, 1953
- 'The Philosophy of Plato', Carlton House, New York, 1928
- The cultural Heritage of India, Vol I IV
- The Ramkrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, 1969

डॉ नीलिमा सिन्हा

बी ए ऑनर्स , एम'ए (दर्शन शास्त्र) पी एच डी
1977 में रोहतास महाविद्यालय सासाराम से
शिक्षण के क्षेत्र में प्रवेश। तदुपरान्त गया कॉलेज
गया (मगध विश्वविद्यालय) के दर्शन शास्त्र
विभाग में व्याख्याता के रूप में कार्यरत। अध्ययन,
अध्यापन एवं लेखन ही जीवन का उद्देश्य

सम्प्रति गौतम बुद्ध महिला महाविद्यालय, गया
(मगध विश्वविद्यालय) के दर्शन शास्त्र विभाग में
उपाचार्या एवं गया कॉलेज, गया के स्नातकोत्तर
दर्शन शास्त्र विभाग में मानद रूप में अध्यापन